

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

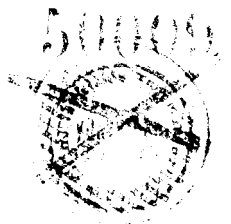
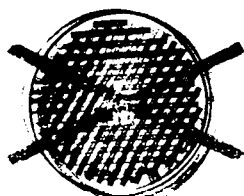


TIZENHARMADIK KÖT.

1904-IK ÉVFOLYAM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
1904.



HORNÝÁNEZKY VIKTOR CS. ÉS KIR. UDVARI KÖNYVNYOMDÁJA.

TARTALOM.

ELSŐ SZÁM.

	Lap
Herbert Spencer. — <i>Dr. Pauler Akostól</i>	1
Az ismerettan alapvetése (IV.) — <i>Dr. Palágyi Menyhértől</i>	5
Társadalmi nevelés Angliában. — <i>Pászthory Jánostól</i>	27
Az arányosság elméletének és gyakorlati alkalmazásának története a művészetben. (I.) — <i>Gerevich Tibortól</i>	38
Ismeretelméleti tanulmányok. (III.) — <i>Dr. Pauler Akostól</i>	64
A társadalmi kérdés. — <i>Dr. Bárány Gerőtől</i>	79
Irodalomtörténet és kritika. (I.) — <i>Szigetvári Ivántól</i>	96
A társadalmi gazdaságtan tudományának feladata a gyakorlati kérdésekkel szemben. (I.) — <i>Dr. Heller Farkastól</i>	107
A renaissancekori művészet, mint korszellem kifejezője Olaszországban, némi tekintettel Mátyás királyra. (IX.) — <i>Dr. Janicsék Józseftől</i>	129
IRODALOM: Etudes de psychologie, physiologique et pathologique. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Revue philosophique de la France et de l'étranger. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Les obsessions et la psychasthenie. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Philosophische Probleme. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der neunzehnten Jahrhunderts. <i>Dr. Szlávik Mátyás.</i> — Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. <i>Sz. M.</i>	160

MÁSODIK SZÁM.

A lelkiismeret problémái. (IV.) — <i>Dr. Vásárhelyi Józseftől</i>	161
Philosophia és anthroposophia. — <i>Dr. Fitos Józseftől</i>	198
Irodalomtörténet és kritika. (II.) — <i>Szigetvári Ivántól</i>	215
Politika és sociologia. (I.) — <i>Öfner Jenőtől</i>	230
A társadalmi gazdaságtan tudományának feladata a gyakorlati kérdésekkel szemben. (II.) — <i>Dr. Heller Farkastól</i>	242
A renaissance-kori művészet, mint korszellem kifejezője Olaszországban, némi tekintettel Mátyás királyra. (X.) — <i>Dr. Janicsék Józseftől</i>	267
Positiv társadalomtani elméletek és a valódi positivizmus. (I.) — <i>Dr. Illyefalvi Gézátlól</i>	278
IRODALOM: Revue philosophique de la France et de l'étranger. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — The Psychological review. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Stein L.: Der Sinn des Daseins. <i>Dr. Szlávik Mátyás</i>	287

HARMADIK SZÁM.

	Lap
Politika és sociologia. (II.) — <i>Dr. Ofner Jenőtől</i>	305
Az arányosság elméletének és gyakorlati alkalmazásának története a művészetben. (II.) — <i>Gerevich Tibortól</i>	318
Az aesthetikai játékelmélet. (I.) — <i>Szemere Samutól</i>	355
Spencer a társadalmi élet fejlődéséről. — <i>Dr. Pekár Károlytól</i> . A positivismus és a katholicismus, mint szövetségesek. (I.) — <i>Kozáry Gyulától</i>	395 401
Descartes mechanikájának alaptételei (I.) — <i>Ellend Józseftől</i>	416
Positiv társadalomtani elméletek és a valódi positivismus. (II.) — <i>Dr. Illyefalvi Gézátlól</i>	438
A renaissancekori művészet, mint a korszellem kifejezője Olaszországban, némi tekintettel Mátyás királyra. (XI.) — <i>Dr. Janicsek Józseftől</i>	415
IRODALOM: Wundt, Ethik. <i>Dr. Szlávik Mátyás</i> . — Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. <i>Sz. M.</i>	431

NEGYEDIK SZÁM.

A positivismus és a katholicismus, mint szövetségesek (II.) — <i>Kozáry Gyulától</i>	465
Természettudomány és irodalomtörténet. — <i>Szigetvári Ivántól</i>	492
Descartes mechanikájának alaptétele. (II.) — <i>Ellend Józseftől</i>	503
A renaissancekori művészet, mint korszellem kifejezője Olaszországban, némi tekintettel Mátyás királyra. (XI.) — <i>Dr. Janicsek Józseftől</i>	529
Biblia és babylonia. — <i>Hörk Józseftől</i>	542
A nomativ elv jeletőségéről az aesthetikában. — <i>Dr. Székely Györgytől</i>	563
Positiv társadalomtani elméletek és a valódi positivismus. (III.) <i>Dr. Illyefalvi Gézátlól</i>	576
Az akarat kérdésének történetirodalmáról. (I.) — <i>Dr. Szlávik Mátyástól</i>	596
IRODALOM: Poetarum Graecorum fragmenta. <i>Dr. Sebestyén Károly</i> . — Archiv für Geschichte der Philosophie. <i>Dr. Pauler Ákos</i> . — Revue philosophique de la France et de l'étranger. <i>Dr. Pauler Ákos</i>	611

HERBERT SPENCER.

Az elmúlt év december 9-én hunyta le örök álmra szemeit Herbert Spencer, az újkori Anglia egyik legnagyobb gondolkodója. 1820-ban született s hosszú életét páratlan nagy munkásságban töltötte, melynek ethikai értéke annál nagyobb, mert sokáig nemcsak közönnyel, hanem betegséggel, anyagi gondokkal és nélkülözésekkel is kellett küzdenie. De munkáinak logikai értéke még ezt is messze fölülmulja.

Herbert Spencer legfőbb érdeme, hogy az emberi ész és így a philosophiai gondolkodás monismusra való törekvését, melynélfogva a világot és életünket valamely egységes szempontból óhajtjuk tekinteni, a mai kor bölcséletének és positiv tudományának megfelelő mederben iparkodott megvalósítani s minden ilyenmű synthesis számára módszertani mintát alkotott. E munkát az újabb philosophia két legnagyobb szelleme: Kant és Comte készítették elő. Kant az emberi ész és ismerés feltételeinek elvont bonczolása által kimutatta, hogy valóságra vonatkozó ismerésről csak a lehető tapasztalat körében lehet szó, vagyis hogy a lehető tapasztalat területén kívül fekvő lényeket a priori speculatio által sohasem határozhatunk meg. Ily módon csak formalis igazságokat (mathematikai és logikai tételek) vagyunk képesek kideríteni. Az ismerés célja s a kritikai bölcsészet feladata tehát nem lehet a valóság és az élet transcendens magyarázata.

Az emberi ész hivatásának e negatív körülhatárolása csak akkor volt positiv tartalommal kiegészíthető, midőn a renaissance óta rohamosan fejlődő természet és szellemi tudományok elérték a fejlődés azon fokát úgy feladataik conceptiója, mint módszereik

kiepítése terén, hogy immár a metaphysikai speculatiótól függetlenül kísérlethették meg szervezkedésük munkáját. Ez organisatio philosophiai eredménye pedig azon meggyőződés lett, hogy a positiv tudományok legalább módszertanilag egységes rendszert alkotnak, a melynek eredményei egészen függetlenek ama transcendens fogalmaktól, melyeket tárgyaikhoz fűzünk, épp mert a positiv tudományos magyarázat alapelve a *törvény*, nem pedig bizonyos entitások kimutatása a jelenségekben. Ez képezi Comte positivismusának maradandó becsü eredményét.

Spencer gondolkozására az újabb philosophia e tanai nem annyira közvetlenül, mint inkább közvetve hatottak. Hiszen a XIX. század derekán maguk a philosophiai reflexióktól távol álló positiv kutatók is több-kevesebb öntudatossággal már fölismerték, vagy sokszor inkább érezték, hogy a positiv tudomány elég önmagának, ha kritikailag egyedül igazolható czélját: törvényszerűségek kiderítését igyekszik elérni. Ez a köztudat, kapcsolatban az angol empirikus bölcsélet hagyományaival óvta meg Spencert attól, hogy synthetikus bölcséletét ne Hegel módjára tiszta speculatióra építse, hanem a positiv tudományok rendszerében keresse bölcséletének alapjait. Positiv szempontból bölcséletét pedig Darwin elmélete határozta meg, ki biológiai téren igazolta a fejlődés eszméjét, melyet Comte positivismusa már a társadalmi jelenségek conceptiójába bevezetett. Spencer ez eszméket kiterjesztette a mindenségre: megállapította az *egyetemes világfejlődés* positiv alapokon felépülő philosophiáját. Spencer rendszere tehát nem egyéb, mint a vázolt újabb philosophiai fejlődés betetőzése, a mennyiben az egységes világconceptióra törekedett. Philosophiája nem a mindenség valamiféle ősalapjának kiderítése által iparkodik azt a szempontot megadni, melyből a mindenség egységes fogalma megállapítható, hanem azáltal, hogy *ugyanazon nagy törvények* uralmát akarja az összes jelenségekben kimutatni. Spencer tehát a kritikai bölcsészet kosmológiájának egyetlen lehető monistikus formáját: a jelenségek legfőbb törvényeinek azonosságát iparkodott megállapítani.

De Spencer vállalkozása más szempontból is szükségképi productuma az újabb bölcsészet fejlődésének. A renaissance kora óta mindjobban kidomborodott a legkülönbözőbb tudományok eredményeiből is az, a mit talán dynamikus világnézetnek nevezhetnénk. Ez álláspont azt jelenti, hogy a mindenség szüntelenül

változik, semmi sem állandó s a mi változatlanoknak is látszik, az sem egyéb, mint egymást ellensúlyozó változások eredménye. A változás megismerése képezi tehát a világról szóló tudomány legfőbb célját: maga az evolutio bölcselete nem egyéb, mint ezen alapelvnek egyik származéka.

Spencer első sorban matematikai és természettudományi fő volt, hiszen világnézetének kialakulására is túlnyomólag a XIX. század nagy természettudományi felfedezései hatottak. Ez eredményezte rendszerének egyoldalúságát is, mely abban áll, hogy a szellemi tudományok, illetve a pszichikai jelenségek specifikus vonásai iránt kevés érzékkel bír. Innen van, hogy rendszerének leggyöngébb része az, a mely a psychologia alapelveiről szól és hogy a társadalmi processusok amaz egyoldalú felfogására jutott, mely a társadalmi jelenség igazi sajátos vonásának: a történetnek elhanyagolására vezetett. Hiszen Comte e tekintetben már tisztában látott, midőn ismételten kiemelte, hogy a társadalmi tüneményt az jellemzi, hogy *van benne történelem, a melyet nem lehet levezetni*. Spencer ezzel ellentétben nem látott lényeges különbséget a társadalmi jelenségek és a szűkebb értelemben vett természeti tünemények között; ez utóbbiakat a biológiai jelenségek közé sorozta és az előbbieik vizsgálatából merített analógiákkal iparkodott azokat magyarázni. Természetes, hogy ily körülmények között épp az a mozzanat siklik ki kezéből: a történelem, melynek nyomán egyedül lehetséges a concret társadalmi viszonyokat fejlődésükben megérteni s magyarázni. Bölcselelnk csak azt vette észre és méltatta figyelemre a társadalmi jelenségekben, a mi azokban közös a természeti, nevezetesen a biológiai folyamatokkal s mellőzte épp azon mozzanatokat, a mi azok megkülönböztető sajátságát képezik s a mit épp ezért sohasem lehet a biológiából megérteni, hanem csak specifikus társadalmi, vagyis történeti tapasztalás alapján. Kétségkívül van közös vonásuk, a melyek legkimagaslóbbika, hogy mindkettő evolutiónak van alávetve s így mindkettőt nagyjában ugyanazon empirikus módszerekkel kell megismernünk, de bizonyos, hogy maga az evolutio ténye is mindkét területen: úgy a szűkebb értelemben vett természeti, mint a pszichikai folyamatoknál a tünemények sajátságainak megfelelőleg bizonyos különbségeket mutat. Ennyiben Spencer rendszerét is utólérte mindenféle monisztikus törekvés nemezise: hogy a mindenség egységére irányozva

tekintetét, nem vette észre a jelenségek sajátos, egymásra soha vissza nem vezethető vonásait. Csak egyféle jelenséget és egyféle tudományt akart elismerni s elkerülte figyelmét amaz áthidalhatatlan különbség, mely a természettudományok és a szellemi tudományok között ismeretelméleti szempontból szükségképen fönnáll és fönn is fog állani mindig.

A jövő positiv kozmológiájának vagyis synthetikus bölcséletének képezi feladatát annak a megállapítása, hogy Spencer nagy világtörvényei mennyiben fejezik ki valóban a jelenségek alapsajátságait. E közben azonban mindig szem előtt kell tartanunk, hogy nagy szellemek követésére nem azáltal válunk méltókká, ha tanaikból dogmákat alkotunk, de ha tovább haladunk, gyakran épp e nagy szellemek alkotásainak kritikai elvetése által azon az úton, melyet törekvéseikkel számunkra kijelöltek. Fokozott mértékben áll ez Herbert Spencer követéséről, ki mindenek mulandóságát s a tudományok szüntelen haladását tette philosophiájának alapelvévé. De ha Spencer bölcséletének tartalmi részén a haladó tudomány még sokat is fog változtatni, vállalkozása formai részének értéke sértetlenül marad s megalkotóját minden idők legnagyobb gondolkodói közé emeli.

Dr. Pauler Ákos.

AZ ISMERETTAN ALAPVETÉSE.

(Negyedik közlemény.)

5. Formalista ismerettan.

14. Ha áttekintjük a bölcselem fejlődéstörténetét mind napjainkig, nagyjából kimondhatjuk, hogy a különböző ismerettani vagy logikai rendszerek, melyek eddigelé fölléptek, többé-kevésbé határozottan dualista jellegűek voltak. Akadnak ugyan bölcseelő írók, kik monistáknak nevezik magukat, de ezek rendszerint nem ismerettani gondolkozók, nem a tudást vizsgálják, hanem éppen az ismerettani szempont elhanyagolásával, a *lélet* vizsgálják, hogy annak összes jelenségeit egy elvből magyarázzák, vagy legalább bizonyos egyöntetűség színében tüntessék föl. Így azon gondolkodók, kik a manapság úgynevezett „*mechanikai világnézet*”-hez hajlanak, az egész világot egyetlen mérhetetlen gép mintájára akarják fölfogni, és mert ily módon az élő és és élettelen dolgok közötti különbséget elenyésztetni szeretnék, azt hiszik, hogy ők monisták, vagyis hogy egy elvből magyarázzák a világ összes tüneményeit.

Hozzájuk igen közel állanak azok a gondolkozók, kik a *biológiai világnézet* hívei, és a kik ugyancsak azon fáradoznak, hogy az élő és az élettelen dolgok közötti különbséget eltüntessék, csakhogy ők már az egyöntetű felfogást azzal vélik elérhetni, ha egyáltalán minden dolgot élőnek tekintenek, tehát életet tulajdonítanak nem csak állatnak és növénynek, hanem az élettelen rögnek is. Az ember azt hihetné ennél fogva, hogy a biológiai és a mechanikai világnézet hívei egymással legélesebb ellentétben állanak, ámde a közelebbi vizsgálat mutatja, hogy ugyanazok, a kik az imént állították, hogy minden dolog él, ezt csak azért

tehették, mert föladták az élő és élettelen közötti fogalomkülönbséget, minélfogva ép úgy mondhatnák azt is, hogy minden dolog élettelen. Hiszen ha valaki arra határozza el magát, hogy ennek a szónak „élő“ és ennek a szónak „élettelen“ egyazon értelmet fogja tulajdonítani, az épp oly joggal fogja mondhatni, hogy minden dolog élő, mint azt, hogy minden dolog élettelen. Valóban nem kell arra semmi különös súlyt helyezni, ha valaki az egész természetről azt mondja, hogy az egyetlen mérhetetlen nagyságú élő lény, mert az ilyen felfogással hivatkozó „monista“ épp úgy mondhatná, hogy az egész természet egyetlen mérhetetlen nagyságú élettelen gép. Viszont a mechanikai világnézet híve bátran mondhatja egyetlen gépnek az egész mindenséget, mivel voltaképen ő is csak azért beszélhet így, mert eleve föladván az élő és élettelen közötti fogalomkülönbséget, bátran élőlénynek is mondhatná az egész világot. Csak szavakkal való játék az, ha az egyik fél merően élőnek, a másik ellenben merően élettelennek mondja a világot, és az ilyen szójáték csak ázáltal válik lehetségessé, hogy az illetők nem vetik vizsgálatnak alá azon fogalmakat, melyeket maguknak az „élő“-ről s a „nem élő“-ről alkottak, vagyis nem vetik vizsgálat alá fogalomkészletüket, azaz tudásukat általában. Úgy a mechanikai, mint a biologia világnézet hívei csak látszólagos monisták, mert igazán egységes világfölfogáshoz — ha egyáltalán juthatunk — csak úgy juthatunk el, hogy vizsgálatnak vetjük alá tudásunkat és az ekkép megedzett ismerettani gondolkozásmóddal nyúlunk a létre vonatkozó nagy problémák vizsgálatához. Tudatunk megvizsgálása nélkül nem állhat fönn komoly létvizsgálódás sem. Ismerettan nélkül nincsen komoly természettudomány.

Mert éppen az ismerettan az a tudomány, mely czéljának tekinti, hogy darabos, szaggatott s ennélfogva önellentmondásokban leledző tudásunkat az egység szempontja alá helyezni tanítsa. Miglen ugyanis a tények vizsgálatába vagyunk elmerülve, addig hol egyik, hol másik csoportja a tényeknek tart bennünket lekötve, úgy hogy a többi ténycsoportok elhanyagolása miatt nem juthatunk a világ egységes fölfogásához. Bizonyos, hogy a ki a világegyetem minden tényét ismerné, már ennélfogva egységes tudással bírna, hiszen tudásában hézag sehol sem mutatkoznék és így a tények semminémű kapcsolata sem maradna előtte elrejtve. Ámde az ilyen értelemben vett egységes, vagyis abszolút

megismerésre mi emberek nem tehetünk szert és így tehát az egységes tudás nálunk mást jelent, mint abszolút tudást. Jelenti azt, hogy mi emberek nem elégedhetünk meg tények tudásával, (hiszen minden tényt meg nem ismerhetünk), hanem vizsgálatnak kell alávetnünk ténytudásunkat, hogy a tudásról szerzett tudás által tőlünk telhetőleg kipótoljuk azon eredendő gyöngeségünket, melynél fogva minden tényt meg nem ismerhetünk.

Az ismerettan tehát az a tudomány, mely egyenesen az egységes tudásra való törekvésünkből veszi eredetét. Miután ugyanis az emberi elme egységvágya újabb és újabb tények megismerése által nem elégíthető ki, még pedig azon oknál fogva nem, mert a tények összességét meg nem ismerhetjük: elménk úgy iparkodik magán segíteni, hogy magát a tudást veszi vizsgálat alá, minél fogva az egyes tények helyett azon kapcsolatok lépnek előtérbe, melyben minden tényeknek egymással állaniok kell, hogy felfoghatókká váljanak. *A tudásról való tudásra tehát azért tör a logika, hogy ezáltal a tudást egységesítse.*

Az a tökéletes egységesítés azonban, mely csak az abszolút tudásban valósulhatna meg, nekünk embereknek nem sikerülhet sohasem. Mi emberek mindig csak útban lehetünk a tökéletes egység felé, és boldogoknak vallhatjuk magunkat már akkor is, ha valóban ezen a mesgyén törtetünk előre. Ebből nyilván az is következik, hogy a logika épp oly határtalan haladóképességgel bír, mint bármely más tudományág, a mennyiben egyre világosabban és határozottabban ismervén föl az igazságok kapcsolataira vonatkozó igazságokat, egyre világosabban és határozottabban jelölheti meg az utat, mely az emberi tudás egységesítésében előre visz. De a mondottakból az is következik, hogy a logika útja nem szakadhat el a szaktudományok vizsgálódásaitól, sőt ellenkezőleg, azokkal folytonos válhatlan kapcsolatban marad. A haladó szaktudományok mindig új meg új problémákkal látják el az egységesítésre törekvő ismerettant, ez viszont újabb és újabb egységesítő szempontjai által a tervszerű haladás és fölfeledések útjára tereli a szaktudományokat.

De bárha a logika már természeténél fogva egységesítő tudomány, történelmi megnyilatkozásaiban mégis nagyban és egészben véve többé-kevésbbé határozott dualista vagyis kételvű jelleget nyert. Egyelvűnek talán még leginkább az az ismerettan mondható, melyet *Spinoza* etikai főművébe dolgozott bele, ámde

ő is inkább csak sejtelmeit és durványait nyújtja logikai rendszerének, a mi abból is látszik, hogy nem fejtette ki önálló műben, hanem inkább csak eszközül használta etikája megalapításában. Egyébként azonban az egyelvű ismerettannak csiráit bizonyára megtalálhatjuk úgy az új-kori mint az ó-kori nagy gondolkozóknál, hiszen az egységre való törekvés minden emberi elmének alapjelleme: én itt tehát csak azt akarom hangsúlyozni, hogy bárha egyelvűsége törekedhettek mindenha a gondolkozók, mégis e törekvésük ellenére és talán tudatukon kívül is kételvűségbe estek, a mi fölött annál kevésbbé csudálkozhatunk, mert a *tökéletes* egységesítést — vagyis az abszolút tudást — ember egyáltalán nem érheti el.

Kételvűnek kell mondanunk úgy a rationalista, mint az empirista ismerettani rendszereket, bárha különösen az utóbbiak egyelvűnek szeretik magukat föltüntetni. Hogy a racionalisták kételvű gondolkozásmódban leledzenek, az mindjárt abból tűnik ki, hogy megkülönböztetnek oly tudást, mely a tapasztalatból ered és olyat, mely nincs a tapasztalatból merítve. Világosabban kifejezve ez azt jelenti, hogy volna tudásunk, mely benyomásainktól függ, és olyan tudásunk, mely benyomásainktól független. Az egyik fajta tudás egy érzéki, a másik fajta éppen ellenkezőleg, egy nem érzéki tehetségből eredne. Már pedig azt főntebb (3. cikk, 7. pont) beláttuk, hogy az ismerőtehetséget nem lehet két tehetségből összetettnek gondolni, mert az okvetlenül odavezetne, hogy két egymással össze nem függő világunk volna, és hogy mialatt az egyiket ismernők meg a másikról, legkisebb tudomásunk sem volna, a mit röviden úgy is fejezhetünk ki, hogy személyiségünk két egymástól független s egymásról mit sem tudó személyre szakadna széjjel. Nevezetesen ha ismerőtehetségünket egy érzéki és egy nem érzéki tehetségre bontanók föl, akkor az ismeretek két rendszerével bírnánk, még pedig merően érzéki ismeretekkel és merően nem érzékiekkel. Hogy ezen két ismeretrendszer között aztán semmi kapcsolat sem állhatna fönn, azt talán mondani is fölösleges. Ismereteinknek ezen kettészakadása senkinél sem jut oly világos kifejezésre, mint *Leibniz*-nál, a ki az igazságokat két osztályra, tényigazságokra (verités de fait) és észigazságokra (verités de raison) osztotta föl.

Az empirista ismeretbúvárok már jobban elrejtik gondolkozásuk kételvűségét, a mennyiben ők az igazságok birodalmát

nem osztják föl az érzéki és nem érzéki igazságok két összefüggéstelen birodalmára. Ők hirdetik, hogy minden igazság csakis a tapasztalatból eredhet, miáltal az egyelvűség erős látszatát tudják fölkelteni. Ámde éppen az előző cikkben győződünk meg, hogy ők kétféle tapasztalatot, külsőt és belsőt, s ennél fogva két elvűségben leledznek, mint a racionalisták. Ők sem elégednek meg egy világgal, hanem még egyet költenek hozzá, igaz, hogy még ezt a második világot is érzékinek mondják. Míg tehát a racionalisták azt látszanak hinni, hogy világunk két összefüggetlen példányban, egy érzéki és egy nem érzéki példányban van meg, addig az empiristák mind a két példányt érzékinek tekintik. Hogy a két nézet közül melyik a furesább, azt valóban bajos volna eldönteni.

Mind e két nézet megalakulásából, illetve egyesítéséből jött létre a Kant-féle, vagyis a *formalista* ismerettan, mely tehát egyesíti magában az empirista és rationalista gondolkozásmód két elvűségeit. Ez az ismerettan roppant hatást gyakorolt az elmékre mindjárt fellépésekor, de hatása fölújult napjainkban az úgynevezett új-kantiánus iskolában, minél fogva szükséges, hogy vele kissé behatóbban foglalkozunk.

15. *Kant* is a racionalisták nyomdokán indulva, két tehetőségre bontja föl ismerőtehetségünket, u. m. érzékiségre és észre, bárha óvatosan hozzát teszi, miszerint meglehet, hogy ismerőtehetségünk ezen kettős törzsöke valamelyes közös gyökérből származik (*Kritik d. r. V.* 29. oldal). Érti ugyanis, hogy mily visszás dolog volna, ha két, egymástól független tehetség hozná létre tudásunkat, miért is a két tehetséget olyanoknak szeretné tekinteni, melyek valamelyes ismeretlen ős- avagy gyökértehetségből sarjadztak ki. Ez az ingatag fölfogás azért becses reánk nézve, mert mutatja, hogy még az is, a ki két ismerőtehetséget tételez föl, önkéntelenül is hajlandó annak belátására, hogy csak egy ismerőtehetségből volna szabad kiindulnia. De ezen homályos hajlandósága nem vakíthat el bennünket az iránt, hogy ő mégis csak két ismerőtehetségre akarja alapítani logikáját. Főntebb (3. cikk, 7. pont) bebizonyítottam, hogy az teljesen mindegy, akár két független képességre bontja valaki az ismerőtehetséget, akár csak két komponens tehetőségre, melyek egymástól való állítólagos függésben hoznák létre a tudást. Mert hogy jogunk legyen



két ily komponensről beszélni, fel kellene tárunk, hogy mindenik komponens mit termel külön magában véve. Miután pedig mindenik komponens magában véve nem termelhetne egyebet, mint valamelyes tudást, nyilvánvaló, hogy nem is két komponenssel, hanem két önálló tehetséggel állanánk szemben, melyek közül az egyik ilyen, a másik meg amolyan tudást termelne, a mi logikai képtelenség. Hiába akarja tehát Kant dualista álláspontját azzal enyhíteni, hogy két ismerőtehetségét valamely nem ismert közös gyökérből származtatja, mert ezzel csak jobban megerősít bennünket abban a tudatban, hogy a logikát nem lehet két ismerőtehetségre alapítani.

Mi nem akarunk annak útjában állani, hogy valaki különböző emberi vagy állati tehetségekről beszéljen és csak azt elle-nezzük, hogy több *ismerőtehetség* különböztessék meg, mint egy. Így pl. mindenki hozzájárul ahhoz, hogy a látótehetséget meg kell különböztetni a hallótehetségtől; de miért? Azért, mert látótehetségünkkel élhetünk a nélkül, hogy hallótehetségünket is igénybe kellene vennünk és fordítva. Szemeink behunyása által mintegy kiiktathatjuk látásunkat, füleink bedugaszolása által hallóképességünket is stb. Igaz, hogy az ilyen kiiktatás a különböző tehetségekre nézve nem sikerül egyenlő mértékben, ámde általában véve kimondhatjuk, hogy a különböző tehetségek fogalmához azáltal jutott el az ember, hogy az egyik vagy másik szerv működését többé-kevésbbé kiiktatni, illetve ideiglenesen nyugalomba helyezni tudja. Legalább a *biológiai tehetségekre* nézve, minő a látás, hallás, szaglás, izlés stb.; kétségtelen, hogy megkülönböztetésükhöz nem juthatnánk el, ha működésük nem volna szervezetünk egyes alkatrészeihez úgy kötve, hogy ezen alkatrészek (szervek) élénkülő vagy lankadó működése által hol az egyik, hol a másik tehetség be- vagy kiiktatottnak tűnik föl. Ha már most valaki két ismerőtehetséget, egy érzékit és egy nem érzékit (észti) akar megkülönböztetni, akkor mindenekelőtt elő kell adnia, hogyan iktassuk ki érzékiségünket, vagyis hogyan csitítsuk azt el annyira, miszerint „nem érzéki“ tehetségünk segítségével a nem érzéki világot kutathassuk át, és fordítva, miként szereljük le eszünket annyira, hogy a nem érzéki világ ne háborgasson bennünket és csakis az érzéki világ tüne-ményeit ismerjük meg. De minek is folytassam? Hát hiszi-e valaki, hogy kiiktatott avagy leszerelt észszel még mindig képe-

sek volnánk valamelyes tudáshoz jutni? Avagy hiszi-e valaki, hogy leszerelvén érzékiségünket, egy nem érzéki világba járkálhatnánk kalandokra?

Igaz, hogy már a köznapi fölfogás is hajlandó ismerőtehetségünket egy érzékes és egy nem érzékes ismerőképességből összetettnek gondolni, ámde e hajlandóságnak eredetét és a rejlő eltévelyedést könnyű fölismerni. Létezik egy neme a tudásnak (mint pl. mikor egy fát tölgyfának, egy bogarat szarvasbogárnak stb. stb. ismerék föl), melylyel látó- vagy egyéb érzékszerveim használata nélkül nem bírhatnék, és az e fajta ismeret az, melyet a köznapi felfogás is érzékes tudásnak minősít. Ámde létezik egy neme a tudásnak, melyhez az ember ama halk vagy magába merült gondolkozás által jut, melyről föntebb (3. cikk, 9. pont) már szólottunk, és ez a titokzatos halk gondolkozás az, mely a fölületes elme előtt olyan színben tűnhetik föl, mintha szervezetünk igénybevétele nélkül folynék le, és így merően nem érzékes tudást szolgáltatna. Ismételve meggyőződünk ez alkalomból, hogy a halk vagy magába merült gondolkozás titokzatos ténye a legkülönbözőbb tévedések forrása. Sokan az hiszik a halk gondolkozásról, hogy az jelalkotás nélkül folyhatnék le, holott a halk gondolkozás csak hosszas gyakorlás útján léphetett a hangos gondolkozás helyébe, melytől lényegileg nem különbözik, mint azt már föntebb (3. cikk, 9. pont) kifejtettem. Még jobban félreismeri a halk gondolkozás mivoltát, a ki azt hiszi, hogy az nem szorul bizonyos szervi működésre, mondjuk ki határozottabban: bizonyos agymunkára. Mert ha valaki bírhatna gondolattal, a nélkül, hogy agyveleje bizonyos munkát végezne, az a kérdés állana elé, hogy az illető minő jogezímen nevezhetné ama gondolatot a magáénak? Oly gondolatot, mely agymunka nélkül állana fönn, minden ember egyforma jogezímen nevezhetne a magáénak, hiszen egyiknek sem volna ahhoz a gondolathoz több köze, mint a másiknak. Világos tehát, hogy emberi gondolat nem állhat fönn emberi agymunka nélkül. *Minden emberi tudás életműködésekhez* (biológiai functio) *van kötve*, és ennyiből minden tudásunknak okvetlenül érzékesnek kell lennie. Nincsen tehát semmi jogunk kétféle tudást egymással szembe állítani, melyek közül az egyik osztály életműködésektől függene, a másik nem, miután minden tudásunk életműködésektől függ.

Azt a dualismust, mely ismereteinket két ellentétes eredetű

osztályba sorozza, u. m. a benyomásoktól függő és a benyomásoktól nem függő ismeretekre, *osztályozó* dualismusnak fogom nevezni. Ilyen osztályozó dualismus pl. a Leibniz-é, a ki, mint említettük, az igazságokat két osztályra: a tényigazságok és az észigazságok birodalmára bontotta föl. Kant ezt az osztályozó dualismust egy *összetevő* dualismussal kapcsolta össze, melynek értelmében mindenik ismeretünk két elemből van összealkotva: egy *tartalmi* elemből, mely a benyomásokból ered, és egy *formai* elemből, mely magából az ismerőtehetségből származik. Kant szerint lelkiünkben vagyis ismerőtehetségünkben eredettől fogva bizonyos *formák* lakoznak és ezek az a priori formák azok, melyek benyomásainkat ismeretekké formálják. Érzékiességünk formái: a tér és az idő; értelmünk formái: a kategóriák. Miután Kant egész ismerettana a tudást létrehozó érzéki és értelmi formák körül forog, őt tekinthetjük a *formalista* ismerettan megalapítójának.

Könnyű belátni, hogy valamely tudást vagy ismeretet nem lehet két elemre: egy anyagi vagy tartalmi és egy formai elemre fölbontani, mint azt Kant kívánja. Mert ez az állítólagos két elem vagy fölismerhetetlen, és akkor nem lehet róla szó, pedig fölismerhető, és akkor a két elem fölismerése két ismeretet adna. Egy ismeret helyett tehát két ismeretet nyertünk volna. Miután azonban Kant szerint minden ismeret egy anyagi és egy formai elemből áll, a szóban forgó két ismeret mindenike egy anyagi és egy formai elemből volna összetéve. A miből látni, hogy lehetetlen az anyagi elemet és a formai elemet fölismerni; mert mihelyt pl. az anyagi elemre ráismernénk, ezen ismeret maga is anyagi és formai elemből volna összetéve. Rövidebben ezt a bizonyítást így adhatjuk elő. Az a követelés, hogy minden ismeret anyagi és formai elemből legyen összetéve, önmagát teszi lehetetlenné. Mert bármennyire bontsuk föl az ismeretet, mindig csak ismeretekhez juthatunk, és így mindenik bontási eredmény ismét csak anyagi és formai elemből fog állani. Az anyagi elem és a formai elem tehát elkülönítve sohasem állíthatók elé, ezért az ilyen fölbontásról szó sem lehet.

Kant tehát kettős ellentmondásból indul ismerettana megalapításánál. Két ismerőtehetséget tételez föl, és ennél fogva a tudás két össze nem függő osztályához kell jutnia: ez az ő osztályozó dualismusa, melyet Leibniztől kölcsönzött. Miután azonban sejteni látszik, hogy ezen eljárás által az igazságok birodalma

két összefüggéstelen birodalomra szakadna széjjel, egy második dualismushoz kénytelen folyamodni: minden ismeretet ugyanis egy formai és egy anyagi elemből összetettnek tételez föl, miáltal az a látszat keletkezik, mintha ő nem is bontaná föl Leibniz módjára az ismereteket két osztályra, hanem csak egy osztályt állapítana meg. Minden ismeret csak egy osztályt alkotna, de minden egyes tudásunk két elemből volna mintegy vegyileg összealkotva. Kant ily módon teljesen zavarba ejti olvasóit, a mennyiben hol azt a látszatot kelti, mintha az ismereteknek két osztálya léteznék, hol meg azt a látszatot, mintha nem is két osztályról volna szó, hanem valamely egyes ismeret mindig két elemből, anyagi és formai elemből volna összeforrasztva. Innen van, hogy az „a priori“ és „a posteriori“ nála kétféle értelemmel bír. Osztályozó értelemben azt jelentik e műszavak, hogy ismereteinket két osztályba sorozhatjuk: a tapasztalatból eredő és a tapasztalattól független ismeretekre; összetevő (mintegy vegyi) értelemben az a két műszó azt jelenti, hogy minden egyes ismeretünk egy anyagi és egy formai elem misztikus összeforradása által keletkezett. Ámde ellentmondás van abban is, ha a tudást két ellentétes tehetségéből eredő osztályra osztjuk, valamint abban is, ha a tudást anyagi és formai elemből véljük összehetetőnek, végül ellentmondás az is, ha azt hiszszük, hogy egyik ellentmondásunkkal a másikat elpalástolhatjuk.

A kétféle ellentmondás, melyből Kant kiindul, úgy válnék *egy* ellentmondássá, ha ő az a priori és a posteriori ismereteket egybecjtené a formai és anyagi ismeretekkel; ha tehát a priori annyit jelentene, mint formai ismeret, a posteriori pedig annyit, mint tartalmi vagy anyagi ismeret. Erre Kantnak alapjában véve némi hajlandósága is volna, mindazonáltal neki szüksége van mind a két ellentmondásra, hogy a saját tanát a Leibnizével szemben fentarthassa. *Leibniz* ugyanis csakis osztályozó dualismust ismer, a mennyiben tény- és észigazságokat (vagyis a posteriori és a priori jellegű igazságokat) különböztet meg, azonban arra távolról sem gondol még, hogy mindenik igazságot egy formai és egy anyagi alkotórészből összetettnek gondolja. Kant úgy érezhette, hogy a Leibniz osztályozása által az igazságok birodalma kettéesik, s azt hitte, hogy e kettészakadásnak azáltal vethet gátat, hogy mindenik igazságot egy formai és egy anyagi alkotórészből összetettnek veszi föl. Nem vette észre, hogy ily módon

a Leibniz-féle ismerettannak önellentmondását csak még egy újabb ellentmondással tetézi; innen van, hogy az „a priori“-t nem volt szabad egyértelműnek vennie a „formai“ kifejezéssel. hasonlóan nem volt szabad egyértelműeknek tekintenie az „a posteriori“ s az „anyagi“ (vagy „tartalmi“) kifejezéseket. Az a priori igazságok nála nem szükségszerűen csak formai jellegűek, mivel némi anyaguk is lehet, viszont az a posteriori igazságok nem állhatnak pusztá tartalomból, hanem formával is kell bírniok. Másrészt azonban világos, hogy Kant a „formát“ mindig a priori jellegűnek, a „tartalmat“ ellenben a posteriori jellegűnek tekinti, miből az következett volna, hogy a formai ismeretet teljesen egybeejtse az a priorival, az anyagi ismeretet az a posteriorival. Miután ezt azonban még sem tehette, végtelen kínos vergődés vonul át egész főművén, a mennyiben az a priori és a formai, valamint az a posteriori és az anyagi ismeret hol fedik egymást, hol nem. Ezt úgy is fejezhetjük ki, hogy Kant hol visszaesik Leibnizba, hol meg ellentétbe akarja magát vele helyezni. Mondani sem kell, hogy ez az utóbbi törekvés túlsúlyban van nála, és ez világosan kifejezésre is jut azáltal, hogy nemcsak az érzeknek, hanem az érzékiségnek is tulajdonít formákat. „Formai“ és a tiszta észből eredő (vagy a priori), tehát nem földik egymást Kantnál, hasonlóan nem földik egymást nála az „anyagi“ és az érzékiségből eredő (vagy a posteriori) fogalmak. Leibniztól tehát azáltal szakadt el, hogy az érzékiségnek is formákat tulajdonított, és ez elszakadás csak azáltal vált lehetségessé, hogy a Leibniz-féle osztályozó dualismust egy összetevő, hogy ne mondjam, kémiai dualismussal toldotta meg. Megjegyzendő azonban, hogy a Leibniz-czal szemben kiélezett ellentétét még sem volt képes föntartani, mert a „formai“-t mégis azonosítania kellett a tiszta észből származóval, az „anyagi“-t pedig egybe kellett ejtenie az érzékivel. Ez a pont az, melyet a német kommentátorok pedzenek ugyan, de világosan kifejezni nem szoktak.

Midőn Kant az érzékiségnek is tulajdonított formákat, egészen világossá lőn, hogy ő az érzékiséget teljesen önálló ismerőtehetségnek tekinti, hiszen e tehetség nemcsak ismereti anyag fölött rendelkezett (t. i. benyomások, érzetek fölött), hanem eredendő¹

¹ „Eredendő“ ugyanazt jelenti itt, mint „a priori“. A „velünk született eszmék“ tana helyébe Kant a lélekben lakozó „eredendő formák“ mythológiáját gondolta ki.

két formával, a tér és idő formáival, is bírt. Kant ezen eljárásának végzetes következményei voltak egész ismerettanára vonatkozólag, mert most már nyíltan ketté volt tépve az emberi ismerőtehetség, sőt a mi ennél még fontosabb, hogy t. i. nem is lehetett többé a kettészakításnál megállapodni, hanem újabb dualismushoz kellett folyamodni. Az érzékiségnek ugyanis két formát kellvén tulajdonítani, Kant kénytelen volt Locke nyomdokán az érzékiséget két ismerőtehetségre, külső és belső érzékiségre bontani, és a tért a külső, az időt pedig a belső érzékiség eredendő formájaként fölfogni. Ily módon magáévá tette a psychologisták (vagy empiristák) önellentmondását is, a mennyiben két jelenésvilágot kellett megkülönböztetnie, melyek közül az egyik a külső, a másik a belső tapasztalatnak nyílik meg. Sőt kimondhatjuk, hogy annak a psychologista irányzatnak, mely *Locke*-tól ered, *Kant* lön — habár akarata ellenére is — igazi védnökévé, a a mennyiben voltaképen ő fogalmazta meg határozottabban a külső és belső jelenésvilág közötti állítólagos különbséget. Midőn ugyanis az időt a belső jelenésvilág eredendő formája gyanánt tüntette föl, ezen belső jelenésvilág olyanként kezdett szerepelni, melynek legfőbb jellemző vonása, hogy csakis az időben létezik. Ebből az következett volna, hogy viszont a külső jelenésvilágnak csakis a térben szabad léteznie, hiszen a külső érzékiségnek Kant elmélete értelmében nincsen más eredendő formája, mint a tér. Így derül ki igazában, hogy a belső és külső érzékiség megkülönböztetése minő önellentmondást rejt magában. Két világ állana egymással szemben: 1. egy merően térbeli világ, melyben tehát mi sem történhetik, 2. egy merően időbeli világ, melyben csakis történetek folyhatnak le, a nélkül azonban, hogy e történeteknek valahol színhelyük is volna. Egy történet nélküli szintér és egy szintér nélküli történelem ásitana egymásra. Kant érezhette ez önellentmondást — és mint később részletezni fogom — úgy vélte megoldhatni, hogy a külső érzékiség világát önkényesen időbeliséggel is fölruházta. Szerinte tehát egy tér-időbeli és egy pusztán időbeli világ állana egymással szemben, de a figyelmes olvasó észreveheti, hogy Kant tulajdonképen még két jelenésvilágnál sem állapodhatnék meg, hanem hogy egy pusztán térbeli és egy pusztán időbeli világon kívül, még egy tér-időbeli világot is kellene megkülönböztetnie. Ez a *Locke*-tól eredő psychologista zavar Kant révén behatolt *Fechner* psychophysikája és

Wundt physiologiai psychológiájába is, miáltal mérhetetlen félreértéseknek lön okozója.

16. Az előbbieken rövidesen jellemezni iparkodtam azt a nevezetes közvetítő helyzetet, melyet Kant formalista ismerettana a Leibniz rationalismusa és a Locke empirismusa között elfoglal. Bárha az ilyen „közvetítés“ vagy „kiegyeztetés“ ellen leghatározottabban állást foglalunk, mégis szembetűnő, hogy *Kant* alapjában véve a legnagyobb feladatra vállalkozott, a melyre ismeretbúvár egyáltalán vállalkozhatik, egy folyam medrébe egyesíteni akarván a rationalista és empirista végletek szertehúzó áramlatait. Nagyon is természetes tehát, hogy az olyan mély és nagy törekvésnek, mint a milyen Kantot eltöltötte, óriási hatással kellett lennie az egész gondolkozó világra, elannyira, hogy az ismerettani búvárkodás voltaképen még ma is túlnyomóan az ő hatása alatt áll: de midőn ezt készséggel elismerjük, nem zárkozhatunk el azon belátás elől sem, hogy Kant csak látszólag egyeztetette össze az ellentétes rationalista és empirista irányzatokat, hiszen elfogadta úgy az egyik, mint a másik párt önellentmondásait: elfogadta a Leibniz két tudásvilágát (tényigazságok és észigazságok világa) épp úgy, mint a Locke két jelenésvilágát (külső és belső érzéki-ség világa).

A mondottakból egyszersmind kiderül, hogy Kant egy nagyon egyszerű formula segítségével iparkodott közvetíteni a rationalisták és empiristák között. Abból állott az ő formulája, hogy minden ismeret egy formai elemből és egy tartalmi elemből van összetéve. Első tekintetre az ember azt hinné, hogy az ilyen formulával ugyancsak senki fiára sem lehet valami mélyebb hatást gyakorolni. Mert ki nem használt volna már efféle phrasist, hogy valamely gondolati *tartalmat* ilyen vagy amolyan *formába* lehet önteni: a hol forma alatt a nyelvi előadás modora értendő. Nincs az iránytannak kopottabb szólama, mint az, mely a gondolatok tartalmáról és formájáról szól. Sőt mondhatjuk talán, hogy a közkeletű metaphorák között alig találunk elnyűttebb metaphorákat, mint azokat, melyek a „tartalom“ és „forma“ képletes használatát által állanak elé. Ámde épp ez a körülmény okozta, hogy Kant formulája ellenállhatlan erővel ígázte meg az elméket. A „tartalom“ és „forma“ kifejezéseket ugyanis most már „mélyebb“ értelemben kellett venni, mert iránytani műszavakból ismerettani műszavakká lettek. Minél használtabbak voltak ezen

metaphorák, annál inkább hajlottak az elmék arra, hogy valami nagyon mély értelmet helyezzenek beléjük. Mindenki könnyen elhitette magával, hogy érti, mi legyen az, a mit Kant az ismeret formájának és tartalmának nevez. Pedig ki lehet mutatni, hogy e műszavak értelmét egyáltalán senki sem foghatta fel igazában, mert hiszen föntebb bebizonyítottam, hogy az ismereteket nem lehet olyan tényezőkre felbontani, melyek nem volnának megint csak ismeretek, tehát olyan tényezőkre sem, minők a „tartalom“ és „forma“ szavak által jeleztenek. Senki sem tudja pl., hogy mik azok „a formák“, melyek eredettől fogva az elmében lakoznak és mintegy hüvelyként fogják körül a beléjük ömlő ismeret-tartalmat. A ki az ilyen metaphorás beszéd fölött gondolkozóba esik, vajmi könnyen beláthatja, hogy az csak egyre lehet jó: elhitetni magunkkal, hogy valami nagyon mélyet gondoltunk. Hiúságunknak hízeleghet, hogy valamelyes mistikus formákat vagy hüvelyeket helyezünk el elménkbe, tudván azt is, hogy ez csak amolyan metaphorás beszéd, melyet nem szabad szó szerinti értelemben venni: de ha nem akarjuk önmagunkat elámitani, akkor be kell vallanunk, hogy ama formák vagy hüvelyek alatt voltaképen csak valamelyes, az elmében lakozó titokzatos hatá-nyokat avagy törvényeket értünk, melyekről egyébként semmi tndomásunk sincsen és nem is lehet.

Ámde Kant kiegészítési formulája még egy másik oknál fogva is nagyon alkalmas volt az elmék megigézésére. Leibniz kétféle igaz-ságai ugyanis, ú. m. a kékvérű észigazságok és plebejus tényigaz-ságok úgyszólván két ellenséges kaszt gyanánt állottak egymással szemben, melyek között egység alig volt képzelhető; kapóra jött tehát Kantnak az a formulája, melynek értelmében minden igazság, illetve mindenik egyes ismeret, már magában véve egy eredendő formai elemből és egy a posteriori jellegű tartalmi elemből van összetéve, mert ily módon a kékvérű a priori és a plebejus a poste-riori elemek minden egyes ismeretben egymással mintegy vegy-tanilag összeforradni látszottak. Csakhogy, ha minden ismeret egy formai és egy tartalmi elem egybeforrása által keletkezik, akkor ismeret és ismeret között nem lehetett volna olynemű különbséget tenni, mintha az egyik a priori, a másik a posteriori jellegű volna, hiszen ki volt mondva, hogy minden ismeret egyaránt magába foglalja az a priori jellegű formai és az a posteriori jellegű tartalmi alkatrészt. Kant azonban, mint mondtam, fentartotta a Leibniz

osztályozó dualismusát és megtoldotta a maga vegytani (összetevő) dualismusával, a nélkül, hogy észrevette volna, miszerint e két dualismus egymást kizárja. Ha vannak a priori és a posteriori igazságok, akkor nem állhat minden igazság egy a priori és egy a posteriori elemből és fordítva, ha minden igazság egy a priori és egy a posteriori elemből áll, akkor az igazságokat nem lehet két osztályra felosztani, melyek közül az egyik a priori s a másik a posteriori jellegű volna.

Kant azonban maga sem vette észre, hogy az ő vegytani dualismusa mily áthidalhatlan ellentétben van a Leibniz osztályozó dualismusával, hanem sajátos módon hol az egyik, hol a másik felfogás árjain himbálódzott. Ez egyik főoka annak a különös szürkületnek vagy félhomálynak, mely főmüvén előmlik. E szürkületben ő maga is elesodálkozik a fölött, hogy az „a priori“ és a „formai“, továbbá az „a posteriori“ és a „tartalmi“ fogalmak nem akarják egymást födni, holott ő maga úgy állította föl formuláját, hogy azok ne fűdhessék egymást. Oda jut, hogy immár kétféle a priori ismeretet kell megkülönböztetnie: az általa úgy elnevezett *analytikai* és *synthetikai* ítéleteket. Analytikainak az olyan ítéletet mondja, melynek állítmánya csak azt fejt ki a mi az alanyban már különben is (ha mindjárt kissé homályosan is) gondolatott. Az ilyen ítélet csak magyarázó jellegű, tudásunkat nem viszi előre és jellemző vonása az volna, hogy benne alany és állítmány az azonosság viszonyában állanak. Ellenben a synthetikai ítélet jelleméhez tartozik, hogy állítmányát még nem gondoltuk alanyában, ez tehát ismeretünket bővíti és előre viszi, és ennek alanya és állítmánya tehát nem is állhatna az azonosság viszonyában. Szembetűnő, hogy itt voltaképen *formai* és *tartalmi* ítéletekkel állunk szemben, mert az analytikai ítéletek nem egyebek, mint merően formai jellegű ítéletek, melyek azért nem viszik előre tudásunkat, mivel tartalmuk nincsen. A synthetikus ítéletek azért bővítik tudásunkat, mivel tartalmuk van. Ebből látni, hogy Kantot voltaképen mi készítette az analytikai és synthetikai ítéletek híres megkülönböztetésére. Oka ennek abban rejlett, hogy az a priori formai fogalmak nem akarták egymást födni. Az a priori ismeretek ugyanis nem állhattak mindannyian merő formából, hanem némelyeknek tartalommal is kellett bírniok, hogy egyáltalán mint ismeretek számításba jöhessenek. Meg kellett tehát különböztetni a tisztán formai a

priori ismereteket, melyeket Kant analitikai ismereteknek nevez, továbbá a tartalommal is bíró a priori ismereteket, melyek a szintetikai jelzőt kapták. Ámde egészen hasonlóan az a posteriori tartalmi fogalmak sem akarták egymást földni, minélfogva Kantnak kétléle a posteriori ismeretet is kellett volna megkülönböztetnie, olyat, mely merően csakis tartalomból áll (és ez lett volna a szintetikai a posteriori ismeret) és olyat, mely nemcsak tartalomból, hanem formából is áll (és ez lett volna az analitikai a posteriori ítélet). Kant azonban jónak láthatta erről a két osztályról teljesen hallgatni, mert hiszen mi értelme is lett volna annak oly ítéletekről beszélni, melyek merően tartalomból állanak, de formával nem bírnak (Synthetikai a posteriori ítéletek)? És ugyan mi értelme lett volna olyan a posteriori ítéletekről beszélni, melyek egyáltalán nem is bővítik tudásunkat (analitikai a posteriori ítéletek), holott minden újabb tapasztalat nyilván ismeretünk bővülését is jelenti.

A mily logikai lehetetlenség azonban az a posteriori ismereteknek fölosztása analitikai és szintetikai csoportra, épp oly lehetetlenség az a priori ismereteknek ilyen két csoportra való bontása is. Kant szerint ugyanis szintetikai jelleggel az olyan ítéletek bírnak, melyekben az állítmány fogalma az alany fogalmán kívül esik, úgy hogy ezeknél az alany és állítmány nem állhatnak az azonoság viszonyában. Ámde az teljességgel fölfoghatatlan, hogy miként engedhessük meg magunknak egy állítmányt egy alanyról kimondani, ha az az állítmány az alany fogalmán kívül marad: hiszen éppen abban áll az alany és állítmány összekapcsolása egy mondatba, hogy az állítmány mintegy beleillesztetik az alanyba. Tagadó ítéletekről talán el lehetne mondani, hogy azoknál az állítmány kívül esik az alany fogalmán, mert ha pl. azt mondom, hogy „ez a gyűrű nem aranyból való“, akkor az „arany“ fogalma itt kívül esik a „gyűrű“ fogalmán. Ámde, ha azt mondom, hogy „ez a gyűrű aranyból való“, akkor úgy vélem, hogy a „gyűrű“ és az „arany“ fogalmai itt egymásba vannak illesztve, vagyis egyik nem esik a másikon kívül. Midőn tehát Kant az analitikai és szintetikai ítéleteket azáltal akarja megkülönböztetni, hogy az egyik fajtában azonosság uralkodik, a másikban nem, akkor mi ebből csak azt a tanulságot merítjük, hogy az alany és állítmány viszonyát, vagyis az ítélet mibenlétét, illetve az azonossági viszony fogalmát mérhetetlen homály borítja. Látni fogjuk, hogy mily

nagy problema az alany és állitmány kapcsolatának mibenléte, és meg fogunk róla győződni, hogy a logika ezen alapkérdését a legnagyobb gondolkozók vállvetett fáradozása sem volt képes tisztázni.

17. Az előző fejtegetésekbe azért kellett (már itt a bevezetésben) bocsátkoznunk, mert Kant azon elmélete, hogy ismereteink formai és anyagi elemből vannak összetéve, döntő hatással volt azon feltölgásra, melyet az újabb kor magának a logikáról, mint tudományról alkotott. A logika ugyanis nála merően „formai” tudomány, vagyis olyan tudomány, *mely eltekint ismereteink minden tartalmától (anyagától, tárgyaitól) és kizárólag ismeretünk formáival foglalkozik.* Kantnak köszönhetjük tehát, hogy olyan különös fogalom támadhatott, minő a „formális logika” fogalma. Érthetetlen ugyanis, hogyan lehessen az ismeretek minden tartalmától eltekinteni, és mégis folyvást ismeretről, tudásról beszélni. Ugyan mi marad meg ismereteinkből, ha azok tartalmát elhagyjuk? Mi azt hiszszük, hogy semmi, éppenséggel semmi. Különös dolog is volna, hogy az összes többi tudományok az ismeretek tartalmával foglalkozzanak, még pedig nyilván alaktalan tartalmával, a logikának pedig, fordítva, az a föladat jusson, hogy ő viszont az ismeretek tartalmatlan alakját vizsgálja meg. Melyik szaktudomány vállalkozhatnék arra a lealázó vagy jobban mondva lehetetlen szerepre, hogy ő ismerettartalmat nyújtson, de forma nélkül? És lehetséges-e a logikát oly nevetséges szerepre kárhóztatni, hogy ő ne törődjék ismereteink tartalmával, hanem azoknak üres hüvelyeit (ha ilyenek léteznek!) kutassa? Bizonyára Kant maga sem akarja úgy értelmezni a logikát, hogy az egy merően tartalmatlan tudomány legyen, hanem úgy képzei a dolgot, hogy ismereteink formája alkossa a logika tartalmát. Ámde mit tartunk az ismeret formáiról, ha azok egy tudomány tartalmát képezhetik? Ha az ismeretforma ismerettartalom is lehet, mi különbség van még forma és tartalom közt? Itt tehát újból be kell látnunk, hogy a „tartalom” és „forma” kifejezések nagyon jó szolgálatot tehetnek talán a stílisztikában, de az ismeretek oly annyira minden ízükben ismeretek és csakis ismeretek, hogy minden bontási kísérlet nem találhat bennök egyebet, mint ismereteket, minélfogva kár az olyan metaphorákat, mint a „tartalom” és „forma” az ismerettanba bevezetni.

Hogy Kant mily komolyan vette a logika úgynevezett „formális” jellegét, az főleg abból tűnik ki, hogy oly tudomány-

nak tekintette, mely nem haladhat előre, és melynek lényeges tartalmát már Aristoteles állapította volt meg. És ha tekintetbe vesszük, hogy Kant szerint a logika (legalább az általa úgynevezett „általános logika“) semmi tekintettel sem lehet ismereteink tartalmára, akkor könnyen meg is értjük, hogy az ilyen tudomány nem is haladhat előre; sőt mi több az ilyen tudományról elhiszszük azt is, hogy soha nem is létezett és nem is létezhetik. Egyébként Kant maga sincs valamely különös véleménynyel az „általános logikáról“, hiszen nem egyszer kitűnik szavai-ból, hogy ezt a tudományt olyannak tekinti, mely nagyobbára analitikai ítéletekből áll, vagy talán éppenséggel nem is tartalmaz másforma ítéleteket, mint a melyekben az állítmány magyarázva ismétli az alany fogalmát. Majd csak hogy ki nem mondja, hogy ez a tudomány üres; mindenestre jellemző, hogy az általános vagyis az aristotelesi logikáról tartott egyetemi előadásainak közzétételét *Jäsche* nevű magántanárára bízta.

Igaz, hogy Kant az általános vagy aristotelesi logikával szembe állította a saját transzcendentális logikáját: csak hogy ez a transzcendentális logika sem foglalkozik egyéb-bel, mint ismeretünk formáival, nem egyszer hangsúlyozván, hogy ezeknek a formáknak végül is *kimeríthetőknek* kell lenniök. A saját logikájában Kant a „formákat“ valamelyes mystikus hatalmaknak tekinti, melyek bennünk a tudást, a tapasztalatot, a világképet létrehozzák, de egyszersmind olyan hatalmaknak is, melyek megakadályozzák, hogy a dolgokat önmagukban véve (*Dinge an sich*) megismerhessük. Részletesebb fejtegetésükbe itt nem kell bocsátkoznom, mert itt csak azt akarom kiemelni, hogy Kant a saját formatanát is arra akarja fölhasználni, miszerint a logikai (vagy mint ő mondja: metafizikai) kutatásnak határokat szabjon. Az aristotelesi logika szerinte lényegileg befejezett tudomány; a transzcendentális logika pedig úgy van fölépítve, hogy egy formarendszer által gátakat vessen a logikai (illetve metafizikai) kutatásnak. Ez az oka annak, hogy még olyan gondolkozók is, kik a legnagyobb tisztelettel viseltetnek Kant ismerettani törekvéseinek mélysége és komolysága iránt, kénytelenek vele éles összeütközésbe jutni az ismerettannak nemcsak alapvető kérdéseiben, hanem e tudomány feladatára és így egész szerkezetére nézve is. Igen jellemző ez irányban *Bolzano* Bernardnak a leg-szigorúbb német gondolkozók egyikének nyilatkozata:

„Ezért úgy vélem, Kant irodalmi bűneinek egyike, hogy megkísérelte bennünket a logika haladókéességébe vetett üdvös hitünkől megfosztani ama, az emberi renyhességnek tetszetős fölfogás hirdetése által, hogy a logika már Aristoteles ideje óta befejezett és lezárt tudomány. E helyett, azt hiszem, misem volna indokoltabb, mint nemcsak a logikának, hanem egyáltalán minden tudománynak tökéletesíthetőségébe vetett hitet egyenesen az emberiségre nézve nélkülözhetetlen gyakorlati postulatum egy neme gyanánt odaállítani. Hiszen mi egyéb, mint gőg az, a mi bennünket arra csábít, hogy valamely tudományról kimondjuk, miszerint az minden jövődőkön keresztül nem lesz jobban és teljesebben előadható, mint a hogy azt már napjainkban (talán minmagunk) előadtuk. Bizony jobb volna *Senecá*-hoz csatlakozva hirdetni: „Multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non per-egerunt. Multum adhuc restat operis, multumque restabit; nec ulli nato post mille saecula praecludetur occasio aliquid adhuc adjiciendi“. — (Bolzano Wissenschaftslehre, I. kötet, 9. §., 40. old.)

*

Hogy az ismerettannak mi a tárgya, mi a feladata és kutatási módszere, az abban a mértékben világosodik meg előttünk, a mily mértékben e tudományba mind mélyebbre és mélyebbre hatolunk, Ámde szükséges, hogy mielőtt az ismerettan fölöttébb kényes problémáiba belemerülünk, már előzőleg némi hozzátvető fogalmat nyujtsak e tudomány céljairól, és történelmileg kiélesedett legfőbb irányzatairól, legalább oly mértékben, hogy a saját újító törekvéseimről, a mennyire lehetséges, már előre beszámolhassak. E célból talán nem fölösleges a már eddig is nyert szempontokat a következőkben röviden összefoglalni:

a) Az ismerettannak nem lehet föladata az emberi tudás azon úgynevezett határait megállapítani, melyeken túl az emberi elme többé nem hatolhat. Az emberi tudásnak csakis oly értelemben van határa, hogy mint emberek soha mindentudókká nem lehetünk; egyébként azonban logikai lehetetlenség olyan határvonalakat megállapítani, melyeket a kutató szellem át nem léphetne. (E fontos tétel bizonyítása a 4. fejezet 10. pontjában foglaltatik.) Valamint a csillagász nem azért kutatja a világűr mérhetlen mélységeit, hogy mintegy kiczövekelje, milyen határon

túl nem lehet többé újabb csillagokat fölfedezni, hanem inkább azon fáradoz, hogy újabb műszerek és módszerek föltalálása által megnyissa a még addig meg nem nyitott égi látköröket, úgy az ismerettani bűvár sem jelölhet ki mesterséges horizontokat, a melyeken túl emberi szellem nem hatolhatna. Ha ember fia úgy véli, hogy ő egy határhoz jutott, melyen túl elméje nem hatol, akkor csak arra van joga, hogy ezt saját egyéni elmegyöngeségének tudja be, mert nincsen oly mély emberi értelem, melyen túl még mélyebb emberi értelem nem állhatna elő. Az emberi szellemnek jellemvonása a határtalan haladóképesség, melynek más végkorlátja nincs, mint hogy mindentudókká nem válhatunk. A kik mesterségesen akarnak valamely határt tudásunk számára kijelölni, ezt többnyire úgy tüntetik fel, mintha szerénységre és józanságra akarnák inteni a szerénytelen és elkapatott elméket. Ámde igazi szerénytelenség és elkapatottság csak abban nyilvánul, ha valaki úgy beszél, mintha mindentudó, vagyis abszolút elme volna. Szerénytelenség és elkapatottság nyilvánul tehát abban is, ha valaki arra vállalkozik, hogy ő majd kipéczézi az emberi tudás legvégső határait, mert hiszen, a ki e legvégső elérhetetlen határhoz el akarna jutni, annak már mindentudó, vagyis abszolút elmével kellene bírnia. A *szabad kutatás* nevében tiltakozunk minden olyan nagyképszerűsítő erőszak ellen, mely a szerénység és józanság hamis álarczáját magára öltve, az emberiség legszentebb vágyának, az igazság keresésének útjába akar állani. Ezzel előre jeleztem a kriticizmussal (Kant) és a pozitivizmussal (Comte) szemben való állásfoglalásomat.

b) A mely tudomány nem haladhatna előre, az a tudomány nevét nem is érdemelné meg. Minden igazságnak ugyanis az a jellemvonása, hogy tözsomszedságában más igazságok lakoznak. Más szavakkal: minden igazság csak átmenet más igazságokhoz. És ha valamely tétel olyan zsákutczajelleggel bírna, hogy rajta keresztül újabb igaz tételekhez nem lehetne jutni, az joggal keltené a gyanút, hogy nem is igaz tétel. Hasonlóan az a tudomány, mely mintegy be volna falazva, azt a gyanút támasztaná, hogy nem lakozik benne igazság. A *logika vagy ismerettan* is csak úgy foglalhat helyet a tudományok sorában, ha *határtalan haladóképességgel bíró tudomány*.

c) Miután tényismereteink minden körülmények között hézagok és töredékesek maradnak, és ennek daczára a tudás egy-

ségesítésére irányuló törekvésünket sohasem adhatjuk föl, nem marad számunkra egyéb hátra, mint hogy magát az emberi elmét, mint a tények egységesítőjét vessük vizsgálat alá. Az a tudomány, mely a tudás egységesítése céljából az emberi elmét önismeretre törekszik vezetni, logikának vagy ismerettannak neveztetik. Az általunk ismert történelmi időkben *Sokrates* volt az első, ki az önismeretre való törekvést tekintette a bölcsелем tulajdonképeni feladatának: így tehát Sokrates tanítványának tekintheti magát mindenki, a ki az önismeret, vagyis a logika kifejlesztésének szolgálatába áll.

d) Magát az elmét azonban közvetlenül nem tehetjük vizsgálat tárgyává. Az emberi elme csak oly módon eszmélhet magára, hogy műveket hoz létre, tudományokat termel; ezen műveit kell tehát vizsgálnia, hogy magát egyre jobban és jobban megismerje. Ily értelemben a logika vagy ismerettan az a tudomány, mely tudásunkra vonatkozó tudásunkat adja elő. Ezért nevezik a tudományok tudományának, avagy a tudományok királynéjának is: a mely utóbbi szólamnak azonban józanul csakis azt az értelmet tulajdoníthatjuk, hogy az ismerettan nem foglal magában más törekvést, minthogy minden szaktudományt előmozdítani segítsen az által, hogy az elméket az önismeret útjára tereli.

e) Tárgyismeretünket nem fejleszthetjük ki kellően önismeretünk elmélyítése nélkül; viszont önismeretünk is senyvedésnek indul, ha tárgyismeretünket kellően nem gazdagítjuk. E tétel fejezi ki a szaktudományok és az ismerettan (illetve philosophia) válhatatlan kapcsolatát és egymásra utaltságát. Mihelyt az önismeret nevében a tárgyismeretet lenézni, avagy a tárgyismeret bővítése nevében az önismeret ellen lázadozni kezdünk, csakis a szellemi anarchiának egyengetjük útját. Korunk, fájdalom, ennek az anarchiának átkát évtizedeken keresztül nagyon meg-sínylette.

f) Bárha a logika minden vizsgálódásai folyton önismere-tünk növelésére irányulnak, éppen ezen irányzatánál fogva folyton új meg új szempontokat nyit meg tárgyismeretünk, vagyis a szaktudományok számára. A mennyiben a logika vagy ismerettan a tárgyi ismeretekben való előrehaladásunknak mintegy haditerveit készíti: annyi-ből *metaphysikának* fogom nevezni. A *metaphysika* tehát nem egyéb, mint maga az ismerettan, a mennyiben ez azt a célt tűzi maga elé, hogy az önismeret növelése által

a tárgyismeretben való előrehaladásunk útjait jelölje ki. Ily értelemben neveztem az ismerettant az emberi tudás *haladástanának* is.

g) Az ismerettannak nem lehet föladata magát az ismerő-tehetséget két (vagy több) tehetségre fölbontani: mint a hogy pl. a kardnak sem lehet az a föladata, hogy önnönmagát vágja két (vagy több) részre. Ismerőtehetségünk örökre egy és bont-hatatlan, a mint ezt rögtön bárki beláthatja, ha elgondolni próbálja, hogy az elmeerő még másból is állhatna, mint elmeerőből, vagy ha elképzelni kísérli, hogy két tehetség, melyeknek egyike sem elmetehetség, együttvéve mégis elmetehetséget alkotna. Hasonlóan logikai képtelenség, hogy az ismerőtehetség által létesített tudományok másból álljanak, mint egyes ismeretekből, vagyis hogy az egyes ismereteket olyan alkatrészekre lehessen fölbontani, melyek magukban véve nem ismeretek. A *dualista* ismerettannal szemben, mely akár az ismerőtehetséget két tehetségre, akár az egyes ismeretet két úgynevezett „elem“-re akarja fölbontani, én a következőkben a *monista* ismerettan álláspontjára helyezkedem, mely ismerőtehetségünkben nem tud semmi egyebet fölfedezni, mint ismerőtehetséget és a tudásban semmi egyebet sem tud találni, mint tudást.

h) Tudással csak az bírhat, a ki benyomásokra hivatkozik jelekkel; vagy ezen jelekre hivatkozik újabb jelekkel. Sem a benyomás, sem a jel magában véve nem tudás, hanem csakis a jelnek *vonakoztatása* valamely benyomásra, vagy a jelnek vonakoztatása más jelre zárhat valamelyes tudást magában. Nem akarom én itt a tudás „tökéletes definitióját“ nyújtani, mert az nagyon kétséges, hogy egyáltalán adhatunk-e valamiről tökéletes definitiót. Itt csak az a kérdés, hogy illik-e minden tudásunkra az, a mit föntebb róla kimondottunk? Igaz-e, hogy tárgyismerettel az bírhat, a ki jelekkel tud hivatkozni benyomásaira? Igaz-e továbbá, hogy saját eszméletére az eszmél reá, a ki jelekkel tud hivatkozni azon jelekre, melyekben eszméit kifejezte? Az impressionismus ezt nem ismeri el, mert ő azt hiszi, hogy a tudást merően benyomásokra vezetheti vissza. (E felfogás tarthatatlan voltát már eddig is fejtegettem, de a következőkben részletesen fogom bizonyítani.) A rationalismus, ellenkezőleg, bizonyos kicsinyléssel tekint érzéki benyomásainkra, de a jeleknek fontosságát épp oly kevéssé látja be, mint az impressionismus. A

rationalistát a jelek csak annyiban érdeklik, a mennyiben „jelentés” (vagy értelem) fűződik hozzájuk és ő azt hiszi, hogy mi ily jelentést vagy értelmet akkor is el tudnánk gondolni, ha jeleink nem volnának. Impressionismus és rationalismus tehát megegyeznek abban, hogy jeleinket méltatni nem tudják: az egyik azért, mert csak a benyomást tartja becsesnek, a másik éppen ellenkezőleg, mert nem becsüli a benyomást és ennél fogva a jelt sem, mely szintén érzéki természetű. Mindkét irányzattal szemben a jelek mérhetetlen jelentőségét fogjuk szünet nélkül feszegetni. De azért ismételve hangsúlyoznunk kell, hogy benyomások és jelek tünékeny dolgok, és a mit tudásnak nevezünk, az mindig *vonatkoztatás*, melyet azonban keresztül nem vihetnénk, ha benyomásokkal és jelekkel nem bírnánk. Midőn tehát a következőkben a tudás vizsgálatába bocsájtjuk, mindig vonatkozásokat fogunk vizsgálni: jelek vonatkozását benyomásokra és jelek vonatkozását jelekre.

Dr. Palágyi Menyhért.

TÁRSADALMI NEVELÉS ANGLIÁBAN.

I.

Sehol a világon nem politizál az egyetemi ifjúság — a miénket kivéve — annyit, mint Anglia első egyetemén, Oxfordban. Absolutoriummal kezében innen rajzik szét a szélrózsa minden irányában az *Oxfordman*; hol mint ügyvéd, hol mint hivatalnok, hol mint hírlapíró keresve meg kenyerét. A kinek a sors különösen kedvez, az egyenesen a parlamentbe jut. De nemcsak a politika vezető emberei — a Gladstone-ok, Milner-ek, Cecil Rhodes-ok, — az irodalom és művészet csillagai — Morris, Shelley, Ruskin — is innen kerülnek ki. A tanítás sorrendje különös súlyt fektet a történelemre, bölcsészetre, alkotmányjogra. A közgazdaság távolról sem játszik olyan fontos szerepet, mint méltán hinni lehetne. Európa nem egy, alig ismert egyetemén sokkal terjedelmesebben és alaposabban adják elő.

Hogy valaki *buccalaureatus* legyen, ahhoz három vizsgát kell letennie. Az első ezek közül a **responsions**. Hogy a candidatus ezt sikerrel letehesse, szükséges, hogy a humaniorákban otthonos legyen s hogy a bölcsészet elemeit is ismerje. A nemzetgazdaságtan nem játszik semmi szerepet. A másik két vizsga négy ágazatra oszlik: a classica-, történelmi-, tudományos- és theologaiakra. Ezek közül is csak a történelmi ágazat az, a mely *némi* közgazdasági ismeretet igényel (the elements of political economy). Háromnegyed része az egyetemi hallgatóknak e szerint a nélkül hagyja el az egyetemet, hogy a nemzetgazdaságnak csak alapvető kérdéseit is ismerné.

Vannak azonban *Debating Societies*; vitatkozó klubok (nálunk gondolom semináriumoknak, nevezik) még pedig fölös

számmal, a melynek ülései egy-egy értekezés (*a paper*) felolvasásával veszik kezdetüket. A felolvasás befejeztével az előlülő professor kijelenti, hogy a kérdéshez sorrend szerint bárki hozzászólhat. Ha a politika ki van zárva, akkor közgazdasági témával is szokás foglalkozni. A klubokban megvitatott, de el nem döntött kérdéseket az általános gyűlés napirendjére is kitűzik, a mely alkalomra az oxfordi praerafaelisták ünnepi díszbe öltöztetik a nagy termet.

Kétségtelen, hogy ezek a kisebbrendű országgyűlések nagyon jótékony hatással vannak az ifjúság értelmi szintjének emelésére s ha a szó szoros értelmében vele közgazdákat nem nevelnek is, az általános művelődésnek olyan iskolái, a hol igen sokat lehet tanulni.

Ezeken kívül más, sokkal rendszeresebb ismereteket terjesztő egyesületek (associations) is vannak az oxfordi egyetemen, csakhogy ezek socialista-körök. A legrégebbit a keresztény socialisták alapították. Fejük — 1730 táján — Whitefield és Wesley volt, a keresztény érület újjászületésének methodistái, a kik a régi puritán vallás ösvényére lépve, megindítóik lettek annak a philanthropikus mozgalomnak, a melyből a classikus rationalismus letűntével, Wordsworth és Carlyle romantikus költészete fakadt. Az 1830-iki vallási forradalomnak is oxfordi egyetemi ifjak — Pusey, Keble, Newman — adták meg az indító okot s noha az anglikán egyház kebelében kitört válság következtében a katolikusok nem is remélt engedményeket csikartak ki, a High-Church dogmákhoz ragaszkodó conservatív csoportja a puritán és rationalista töredékek rovására csak még jobban megerősödött. Alapjában véve ez a második mozgalom is ugyanolyan eredménnyel járt, mint az első: kedvező hatást gyakorolt a túlságba vitt philanthropia apostolainak — Ruskinnak és Carlyle-nak — csapongó képzeletére; tápot nyujtva e mellett a társadalmi nyomor tanulmányozóinak minden tehetségükkel a pauperismus csökkentésén munkálkodni. Felemlíteni ezeket csak azért tartottam szükségesnek, mert csak így érthető meg az oxfordi egyetemnek az egész XIX-ik századon keresztül a munkásmozgalmakkal szemben tanúsított magatartása és azoknak a közgazdasági kérdések tanulmányozására alakult csoportoknak képződése, a melyekről röviden megemlékezni úgyszólván *conditio sine qua non*. Két effajta körnek, a *Szent Máté egyesület*-nek

és a *Keresztény-socialis unio*-nak eredete az angol egyház kebelében kitört válság idejéig nyulik vissza. Pusey és Kable prédicatiói vetették meg alapját azoknak a *vegyes* egyházi és világi egyénekből álló cluboknak, a melyeknek Oxfordban van központjuk. Mindkét egyesületnek megvan a maga organuma (*The Church Reformer* és az *Economie Review*) s mindkettőnek programjába első sorban a közgazdaság reformja van felvéve. A Szent Máté egyesület programja határozottabb és szabatosabban körülírt. Mindazt magában foglalja, a mit az előrehaladt radikálisok, a fabianusok és agráriusok kívántak: a munkaidő határozott megszabását, a munkabér minimumának megállapítását és a földbirtok fölosztását. A keresztény-socialis unio inkább tanulmányi kör, semmint bizonyos socialis tanok hirdetője, tagjai mindazonáltal általában véve a radikális socialisták elméletének hívei. Gyűlést ez a két egyesület igen gyakran tart. A Szent Máté egyesület egy egyetemi könyvtár helyiségeiben; a másik a doktor Pusey emlékére emelt Pusey-House-ban, a hol az egyházi rendbe lépő fiatal anglikánusok már quasi anticipando és zárdaszerűen szigorú életmód szerint élnek. Az előbbi egyesületnek 1893-ban 365 tagja közül 99; a másiknak 949 tagja közül 300 egyházi rendbeli volt.

Ezeknél sokkal realisabb és tudományos módszert követő egyesület a Fabianusok társasága. Vezető férfiak neve — Bernard Shaw és Sidney Webb — épp oly ismeretes, mint befolyásuk, a mit az alsóbb néposztályra gyakorolnak. Fabianisták különben nemcsak Oxfordban, hanem Anglia egyéb nagy egyetemén — Cambridge, London, Glasgow — is szép számmal találhatunk s ha tagjuk nincs is annyi, mint a keresztény-socialista egyesületeknek, befolyásuk a tömegre semmivel sem kisebb, mert felolvasásaik sokkal nagyobb vonzóerőt gyakorolnak és röpirataiknak sokkal nagyobb olvasó közönsége van. Sidney Webb és Bernard Shaw iratai európaszerte ismeretesek és angol nyelven kétszázezer példánynál kevesebben nem is jelennek meg, hatásuk azonban a nagy tömegre sokkal korlátlanabb, mint az egyetemi ifjúságra, különösen az oxfordiakra.

Noha tehát mindhárom egyesület határozottan közgazdasági irányt követ: minthogy sem rendes tanfolyamuk nincs, sem pedig tekintélyes és szakszerű könyvtárral nem rendelkeznek, az egyetemi oktatás hiányait nem pótolhatják. A szó szoros értelmében

vett közgazdasági cursus e szerint nincs Oxfordban. Épp oly kevés gond fordítatik a classikus irodalomra és a történelemre is, úgy hogy ha összehasonlítást kellene tenni a híres oxfordi és a mi szerény budapesti egyetemünk közt, az minden bizonynyal nem az előbbi javára ütne ki. Én legalább azt tapasztaltam, hogy — a mint mondani szokás — nálunk sokkal több a *nyílt fej*. A mi valószínűleg az éghajlati viszonyokban keresendő. Mert nem hiába mondja Schopenhauer, hogy a ködös Északon az emberek átlaga kisebb értelmiségű ugyan, mint a Délen, a hol lángész is gyakrabban fordul elő; de ha a természet olykor-olykor megerőlteti magát, akkor (Shakespeare, Verulami Baco) olyan geniet produkál, a minőt se Olasz-, se Franciaország nem képes felmutatni.

II.

Az elmondottakból nem nehéz azt a következtetést húzni, hogy a különös jó hírnévnek örvendő oxfordi nevelési rendszer messze mögötte marad nemcsak a berlini- és bécsinek, de még a budapestinek is. Mielőtt azonban ennek a nevelési rendszernek elemzésébe és bírálatába bocsátkoznám, két igen fontos megjegyzést kell tennem. Az első az, hogy Angliában alig lehetséges a politikai mozgalmat a társadalmitól megkülönböztetni. A pártok, mindig szilárdan szervezve, csekély homogeneitásuk daczára sem felelnek meg a kasztrendszernek. A mi őket egymástól elválasztja, az, hogy úgy mondjam, inkább vérmérsékleti különbség. Ezek a pártok minden rendű és rangú emberekből toborzanak, nemcsak számra, de erkölcsi súlyra nézve is felette elütők lévén egymástól. Az egyik fractio — szellemi tekintetben a legkevésbé érdekes, de számszerűleg a legerősebb, mert úgyszólván az angol genius incarnatióját képviseli — szemben a reformátorok kis töredékével, az összes conservatív elemeket magában foglalja. A mi a kettőt egymástól megkülönbözteti, az merő lélektani jelenség, sőt, ha az ember nem félne, kézzelfoghatólag incongruenst mondani, bátran állítható, hogy Angliában a választási campagneok inkább összehozzák az embereket, semmint elválasztják. A politikai tevékenység megzavarja a társadalmit. A pártok kebelében a küzdelmek alatt a kézimunkás folytonos érintkezésben van a törvényt embeivel. A programm, — hogy a párt minden árnyalatának elég tétessék, — munkás-, földművelési-, pénz- és jog-

ügyi törvényjavaslatokkal foglalkozik. S minthogy Oxford már a múltban is úgy szerepelt, mint a politikai mozgalmak központja, a tanári kar most is arra törekszik, hogy az egyetem hallgatóit a politikai pályára készítse elő. Ugyancsak ebből az okból, Oxford egyszersmind minden társadalmi mozgalomnak is kiinduló pontja.

Mielőtt fejtegetésünkben tovább mennénk; tisztába kell jönnünk azzal, mit ért az angol a *nevelés* alatt? Csakhogy ebben a tekintetben az angol nyelvnek olyan subtilis distinctioi vannak, hogy nemcsak magyar, de még a magyarnál hasonlíthatatlanul képzettebb francia nyelven is alig adhatók vissza. Az angol nem ismer különbséget az ismeretek megszerzése és azoknak gyakorlati hasznosítása, a tanítás és nevelés közt. Ez a két kifejezés az angol nyelvben synonym. A nevelési rendszernek ez a különös sajátossága az angol vérmérsékletből folyik. Az angol romantikusok és művészek egyben moralisták is; a történetírók, nemzetgazdászok és filosofusok politikai reformátorok. Éppen azért a professorok nem arra törekcszenek, hogy a Szép és Igaz érdeknélküli cultusára oktassák hallgatóikat, hanem arra, hogy miként lehet minden elméletnek gyakorlati hasznát venni. Ha az oxfordi előadásokat a történelmi módszer jellemzi, ha a tanárok philosophiai, jogi és államtudományi előadásáikban éppenséggel nem igyekeznek új, geniális eszméket pöngetni, hanem megelégszenek azzal, hogy az eredményeket constatálják, ez azért van, mert a szellemi tevékenységnek ez az alakja leginkább kínálkozik elemzésre és összehasonlításra. Az angol régen túl van már azon, hogy egy bizonyos tanárnak, egy bizonyos órában, meghatározott program szerinti előadását nevelésnek tartsa, mert az Élethől merített okulást arra nézve, hogy más — más szörű (fajta) embert képezni, azaz más szóval Péternek is, Pálnak is megadni azt a szellemi képzettséget, mely alkalmassá teszi őt arra, hogy nemcsak egy bizonyos, de minden kínálkozó szerepben otthonosan érezze magát: az a természetadta *milieu*-ből, az éghajlat- és talajnak az egyénre gyakorolt hatásából folyik. Mert az ügyesség, vagy mondjuk művészet ismereteinket gyakorlatilag értékesíteni és tetterönket irányítani, szóval a nevelés nem ruházható át az új nemzedékre csak a példák és hagyományok segítségével a *milieu* befolyása alatt. Így jutnak az egyetemi hallgatók, a kik már otthon és a középiskolákban is részesültek

erkölcsi oktatásban, annak tudatára, hogy az összetartás a legnagyobb erő s az egyetemi hagyományok tiszteletbentartása csak javukra szolgál.

A hagyományoknak egyik legsarkalatosabb postulatuma, hogy a sport kellő figyelembe vétessék. A sport tere az, a hol az egyetemi hallgató a munkással közelebbi érintkezésbe jöhet. S milyen igaz gyönyörűsége telik abban az izmos angol munkásnak, ha azt látja, hogy a betű emberei épp oly éles szemmel és ügyesen kezelik a criquette lódító szerszámát, mint a mily erővel rugják odább a footballt, vagy emelik a súlyos vasrudat. Nem ritka dolog, hogy a munkás-club felszólítja az egyetemet egy *match*-re. S ezek szívesen kiállanak. Vajjon mit szólnának a mi kényes gentry-fiaiunk ilyen impertinentiához? Sőt többet mondok. Nemcsak iparosok- és munkásokkal, hanem az egyetem szolgáljaival (scouts) is szívesen megy az ifjúság férfias birokra, a mivel fényes bizonyítékát adja nemcsak humanus érzületének, hanem annak is, hogy mennyire megbecsüli az ügyességet, ha az erővel párosul, nem nézve semmi néven nevezendő osztálykülönbségre, a mi a *társadalmi nevelésnek* úgyszólván *alapfeltétele*.

Hagyományos szokáshoz tartozik az is, hogy azoknak az ifjaknak, a kik nemskóra bucsút kell, hogy mondjanak Oxford falainak, mielőtt távoznak, szint kell vallaniok. Ez abból áll, hogy az illető az egyetem két, ellenséges táborból álló egyik vagy másik politikai csoportjához szegődik. Fényes ebédeken találkozik egymással a két párt, a szabadelvű és a conservatív, mindenik olyan színű mellényt öltve, a minőt az évszázados szokás előír.

Ezek az ebédeken, a melyeknek a heves viták és megszámlálhatatlan toastok miatt se vége, se hossza, rendszerint valami hirneves államférfi praesideál. Az étkezőtermekben kis félreeső asztaloknál gyorsírók is vannak jelen, a kik a legutóbbi parlamenti eseményeket vitató társalgást jegyzik. E szerint a módszer szerint készítik elő az ifjúságot, hogy majdan a politikai választások urnájánál öntudatosan járjon el, a mi kétségtől sokkal szabatosabb s egyben gyakorlatibb, mint a történelmi tradíciók rendszere. Még az egyetem küszöbén belül jön tudatára az ifjú annak, hogy miből áll a honpolgár kötelessége s ha kilép az életküzdelem porondjára, egy pillanatig sem fog habozni, mert már mint ifjú mindig szintjén állt az eseményeknek. Az 1895-ki

választási campagne idejében én is Oxfordban tartózkodtam. A rengeteg termék csak úgy kongtak az ürességtől. Pedig noha a semestrisnek vége volt, bevett szokás, hogy a szorgalmas, jó tanulók még a bucsú-ünnep után is pár hétig az egyetem falai közt maradnak. A választás a maga izgalmaival annyira hatalmába kerítette az ifjúságot, hogy a legkitünőbbnek se volt többé maradása az elhagyott termekben. Mindenik részt kívánt a politikai küzdelemből, hol mint kortes, hol mint szónok, hol mint körlevél-író. Akkor láttam, hogy az oxfordi egyetem miért áll egyedül és miért páratlan: az államtudományok elméletét gyakorlati ismeretekkel köti össze: s a társadalmi nevelésnek ez a második lépcsője. A harmadik és a legszebb, a mi csak rövid keletű, mert legfeljebb 50 éve áll fenn, a humanitárius nevelés: az angol aristokratia serdülő tagjainak fogékony szívébe csepegtetve azt az erkölcsi parancsot, hogy annak, a kinek *van*, kötelessége megosztani azzal, a kinek *nincs*, a mit sehol a világon nem tisztelnek olyan kevésbé, mint nálunk. Az **University extension** és a **University Settlements** sokkal ismeretesebbek, sem-hogy céljukat és eredetüket jellemezni kellene. Csak annyiban óhajtom a tanítás eme népszerű módját ismertetni, a mennyiben erkölcsi hatásukban szoros összefüggésben vannak a tanuló-ifjúság jellemének képzésével.

Az *University extension*, a mely 1850 óta a High Church (magas clerus) néhány kitűnő tagjának, Pusey-, Gladstone- és Acland-nak figyelmét is magára vonta, Stuart cambridgei tanár ernyedetlen buzgalmának és odaadásának köszönheti keletkezését. Ezzel kapcsolatosan a vándor-könyvtárakat is szervezte Stuart s hogy a cambridge-i és oxfordi egyetemek nyári előadásai milyen határtalan népszerűségnek örvendtek, elég talán arra hivatkozni, hogy 1890—91-ben ezeknek az előadásoknak nem kevesebb, mint — horrendum dictu — 44118 hallgatója volt. A nyári előadások óraszámra 50—60-ra rúg s a jól végzett egyetemi hallgatók — a leendő tanárok — itt kezdik pályafutásukat.

A *University Settlements* még rövidebb keletű. 1884-ben Carlile- és Ruskinnak egy ékesszóló tanítványa, Toynbee hozta létre. 42 ilyen settlementsből csak 15 nem felekezesi; de azért ezek is határozottan keresztény alapon állnak. Jelvényük egyszerű vaskereszt, mely a tanszék felett függ. Hallgatóik egytől-egyig vakbuzgó hívek. A vasárnapi előadásokon a gyermekeket a szent-

írás olvasására tanítják. A mi a felekezeti (anglikán, methodista) settlementeket a nem felekezetiektől megkülönbözteti, az az, hogy ez utóbbiaknak igazgatótanácsában egymás mellett látjuk ülni Vaughan érseket az Üdv hadseregének képviselőjével s a westminsteri *dean*-nel. Mert az angol erkölcsi felfogásának logikai alapja és álmódosításának szükségszerű corollariuma a vallás, a hitelv. A világért eszébe nem jutna egyik tanítványnak sem olyan problema megfejtését kívánni valamely mestertől, a mi a biblia felfogásával össze nem egyeztethető. Vallási kérdésekben annyira bigott vaskalaposok a settlementek tanárai, hogy pl. egy magyar ember gyomra éppenséggel be nem veszi szellemi kotyvalékukat, de azt meg kell nekik adni, hogy remekül meg tudják vonni a határvonalat a közt, a mi az istené és a közt, a mi a császáré s nemcsak jó keresztényeket, de egyben jó honpolgárokat is nevelnek. Magától értetődik, hogy a settlementek vezetői a nép politikai nevelésének nehéz munkáját a zárt falakon kívül az életben is folytatják, vándortanítók módjára felkeresik a *Trade Union*-okat és egyéb szövetkezeteket, fejlesztik az egyetértés és összetartozandóság érzését, tanácsot adnak, új alkotásokhoz eszméket s az egyesületek képviselőit a felvetett eszmék megvitatására meghívják.

Hogy azonban ez a politikai és vallási nevelés egyöntetű legyen, ahhoz első sorban is az szükséges, hogy a settlementeket állandó és egyfajta emberek vezessék. Az alapítók terve szerint az intézmény élén egy *warden* (igazgató) áll, a ki több, egyenlően dotált titkár fölött rendelkezik, a kiknek összesége a warden elöljárásával a végrehajtó bizottságot képezi. A warden abban a tekintetben, hogy kiket vegyen maga mellé helyettesekül és kiket alkalmazzon mesterekül, korlátlanul rendelkezik. A Toynbee-Hall 1900-ki kimutatása szerint 120 mester szerepelt a lefolyt évben: mindannyi húsz éves fiatalember, a mihez az érettséggel lángoló tettvágy és erély jár. Ezeknek első és legfőbb kötelességük a helyszínén tanulmányozni a gyári munkások sanyarú helyzetét, hogy életből merített tapasztalatok alapján tehessenek indítványt a teendők iránt. A 120 fiatalember közül 11 tanári pályára készül, 4 papi pályára, 10 politikaira, egy tanulmányai révén már hírneves közgazdász és egy vezetője egy londoni settlementnek.

A nyomor és az éhhalál borzasztó drámája, a mely az

ilyen fogékony lelkek szeme előtt lejátszódik, olyan eltörülhetetlen nyomokat és emlékezetükbe, hogy a társadalmi felelősség érzetét mindenhová magukkal viszik, a hová az élet szólítja őket, nagyon természetes tehát, hogy egész odaadással azon munkálkodnak, forradalmi megrázkódtatások nélkül olyan társadalmi rendnek vetni meg alapját, a mely hivatva legyen a fennálló ellentéteket békés úton kiegyenlíteni.

Az egyetemek segélyforrásaiból fentartott settlementek ilyenformán ugyanazt teljesítik, a mit az anyaintézmények: gyakorlati úton fejezik be a társadalmi nevelést. Negyven settlement közül huszonkettőt egyetemi tanárok vagy volt egyetemi hallgatók alapítottak.

S ha figyelembe vesszük, hogy huszonkét settlement functionálásához — mikor a legkisebbek évi budgetje a mi pénzünk szerint 250 ezer koronával van felvéve, — milyen rengeteg összegbe kerül, akkor fogalmat alkothatunk magunknak arról a roppant erkölcsi befolyásról, a mit ezek az egyesületek az ifjúság lelkületére gyakorolnak.

És vajjon az oxfordi tanítás módszere, a sport különféle neme, a politikai tradíciók s a népszerű oktatási rendszer egyébre is megtanítja az egyetemi hallgatókat, mint arra, hogy az egyugyanazon nemzetiség fiai életre-halálra össze kell, hogy tartsanak? Szó sincs róla. A nevelés dogmatikus methodusa ismeretlen Oxfordban. Ismeretlen azért, mert az angol intelligentia — ide nem értve a lángeszeket — nem képes a mindennapi élet eseményei fölé emelkedni s azokból magának világos, összhangzó, elvont rendszert alkotni. De a mennyivel kisebb az átlagos angol értelem pl. a francziánál, annyival kiválóbb jellem dolgában. Ezért becsüli olyan végtelen nagyra az egyéni akaratot; ezért tiszteli a szabadságot s a gentlemanry-vel összeegyeztethetetlennek tartja, hogy környezetére csak szellemi nyomást is gyakoroljon.

Hogy egész szabatosan körvonalozzam az angol ifjúság jellemét, ahhoz mindenekelőtt szükséges lenne Nagy-Britannia történelmét ismertetnem a lefolyt ötven év alatt, még pedig kereskedelmi, politikai és irodalmi tekintetben. Ez azonban nagyon is messze vezetne. Legyen szabad tehát — az előzményeket feltételezve — csak a következtetést levonnom. 1880-tól 1890-ig a kereskedelmi válságok nyugtalanították a kedélyeket. Az irodalom ideálistái, a kik a szabadelvű közgazdasági iránynak ellen-

ségei voltak, még mindig nagy befolyással bírtak; liberálisok és conservativok kölcsönösen azzal vádolták egymást, hogy a munkások érdekében nem tesznek semmit, a minnek az lett a következménye, hogy elkezdtek a munkásvédelmi törvényeket derűborura gyártani, mintha csak tőlünk tanulták volna. Az egyetemi ifjúság ezeknek az eseményeknek hatása alatt felismerve a napirendre tűzött társadalmi kérdés fontosságát, szívesen csatlakozott a socialisták pártjához s az államtól nemcsak ellenőrző hatalmat, de bizonyos meghatározott körülmények között azt is követelte, hogy a termelés, fogyasztás és a nyereségben való részesedés módosíttassék. Ennek a mozgalomnak lett is eredménye, mert a munkabérek felemeltettek, a munkás-egyesületek megtízszereződtek s a forradalmi socialismus is bontogatni kezdi zászlaját. Az irodalmi irány sem idealista többé, hanem aestheticus, realista és világi. A gyártulajdonos arisztokratia, a mely még nemrég szabadelvű volt, a földbirtokos főnemességgel karöltve kezdi levedleni reformatori tollazatát, (a miben egy ideig tetszelgett) s arra törekszik, hogy az egyházi aristo- és plutokratia közt érdekegyezséget hozzon létre. Csakhogy ez a hármass kibontakozás még nagyon is rövid keletű, jövője is annyira bizonytalan, hogy a fiatal nemzedékre aligha gyakorolhat befolyást. Ha a conservatív érzelműek nem tudnak rokonszenvenni a munkásvédelmi irányzattal, viszont a szabadelvűek — a kik részben az imperialista, részben a radikális töredékhez tartoznak — egész lélekkel Trade-Unionisták, sőt részben a földbirtokfelosztás apostolainak is hívei. Sem az egyik, sem a másik csoport nem viseltet semmi tisztelettel sem a liberális közgazdasági irány, sem a Marx-féle collectivismus iránt; de abban mindkettő megegyezik, hogy megvetést tanusít a közgazdaság szürkés theoriái iránt s annak csak gyakorlati és concret hasznosítására törekszik. Szóval: az angol ifjúság par excellence utilitárius, a melynek mindenütt és mindenben ugyanaz a jel-szava: *expediency*.

III.

A continentális egyetemek — beleértve a budapestit is — nem adnak társadalmi nevelést. Kell-e tehát az oxfordi rendszert követni, ez a kérdés. De erre bizonyos megkülönböztetés nélkül felelni nem lehet.

Az angol nevelési irány, mely kizárólag történelmi és gyakorlati, nem követel a tanártól semmiféle programot. Magából a nemzeti gondolkozásból fejlődött. Hogy ezt utánozhassuk, ahhoz ki kellene vetközni nemzeti jellemünkből, a mely alapján véve inkább ideális, mint practikus s le kellene mondani arról, hogy az absolut igazat és szépet, szóval az eszményt keressük, még pedig minden *érdek nélkül*, a mint ezt az ethika legfőbb parancsa előírja. Gyakorlati észjárásból sohase lesz dogmatikus és viszont. Még a poroszt, a ki egoista, hamarább rá lehetne venni, hogy ezt az irányt kövesse, de a magyart, a ki legtöbb érzékkel bír a classicismus iránt s jelleme inkább altruista, soha; azaz más szóval, hogy az oxfordi nevelési rendszert bevezessük, ahhoz nem a paedagogiai módszert, hanem egész erkölcsi felfogásunkat kellene megváltoztatni.

Pászthory János.

AZ ARÁNYOSSÁG ELMÉLETÉNEK ÉS GYAKORLATI ALKALMAZÁSÁNAK TÖRTÉNETE A MŰVÉSZETBEN.

(Első közlemény.)

I.

Az ember valamely mértékre szorul, hogy a természet jelenségeinek sokféleségében eligazodhassék. Ilyenül saját testalkata kínálkozik legközvetlenebbül és szinte ellenállhatatlan határozottsággal, midőn észreveszi, hogy azt változatlan szabályszerűség jellemzi. Az emberi testalkat uralkodó vonala a merőleges tengely. Ettől jobbra és balra, vagy ezt keresztül metszve, vagy beléje esve helyezkednek el a testrészek: a két szem, a két fül, a két kar, a két láb, a száj, az orr. Az egyensúlyt semmi sem zavarja, a test jobb fele formailag éppen olyan, mint a bal (symmetria). A részek ezen helyzetét ismétlődni látja embertársain kivétel nélkül, nemkülönben észre veszi azt is, hogy az egész testnek és részeinek főbb arányai (proportio) nagyjában valamennyi embertársánál megegyezők. A mi annyszor ismétlődik és annyira állandó, annak általános érvényű törvénynek kell lennie. Így találja meg az ember saját testalkatában a leg-
elemibb mértéket. Minden nyelvben előforduló számos kifejezés bizonyítja, hogy az ember gondolkodását testalkata és annak formái irányítják. A maroknyi csapat mindenestre több, mint a mennyi markomba fér; a felhők alakulásában hozzánk hasonló lényeket vélünk látni; Arany János kútágasának hórihorgas a nyaka. A fazéknak van talpa, lába, hasa, nyaka, szája, füle; az oszlopnak is talpa, lába, törzse, nyaka és feje; az épületnek homlokfala.

Saját mértékének alkalmazását még nem meríti ki, mintegy ösztönszerűen tovább megy s átviszi azt a természet emberen

kivüli alkotásaira is, nemkülönben érvényesíti művészeti tevékenységében, akkor is, midőn utánozza a valóságot, akkor is, midőn szerkesztéssel saját alkotmányt állít elő (építészet, iparművesség). A festészeti alkotás hatásának számos esetben egyik legfőbb eleme a többé-kevésbé mereven alkalmazott symmetria, vagy a tömegek, csoportok szabadabban egyensúlyozott elrendezése. Az építészetben is jelentős szerepe jut a symmetriának és az arányosságnak.

Midőn saját testalkatunkból kiindulva a természeti jelenségekben bizonyos szabályszerűséget keresünk, vagy megállapítani törekszünk, ezzel mintegy oly jelző oszlopokhoz akarunk jutni, melyekkel emlékezetünkben bizonyos összetartozó dolgokat könnyebben megtartunk, vagy fölidézünk. Mert a szabályszerűségekre való törekvésnél talán még elemibb tulajdona elménknek, hogy a dolgokat mennél könnyebben szeretjük felfogni, megérteni. Ennek számos bizonyító példáját találjuk minden tudományban, általán az elme minden termékében. A művészetben részint gyakorlatilag igyekeztek megállapítani bizonyos szabályokat, melyek a művészt a természet sokszerű formái között tájékoztatják. Másrészt a művészet elméletével foglalkozó tudomány is törekedett a természet és a művészet jelenségeire nézve számokban vagy geometriai idomokban kifejezhető szigorú normákat fölsmerni és megállapítani. Az előbbi törekvés inkább a gyakorlati cél-szerűségben, utóbbi pedig az emberi kutató elme eredeti hajlamában leli alapját. A két szempont: gyakorlati és elméleti a művészetek történetében gyakran találkozik egymással s így kettős fontosságot nyer.

Valahányszor természeti tárgyat látunk, a kapott érzéki benyomás oly összképzetet idéz bennünk elő, melyben a tárgy megismerésén s a hozzá csatlakozó jegyeken kívül, esetről-esetre ismétlődő bizonyos szabályszerűségnek részképzete is befoglal-tatik. Ha olyan tárgy benyomását vennők, melyben a szabályszerűség hiányoznék, pl. egy sánta, vagy félkezű emberét, azonnal megmásulna róla való képzetünk is: oly összképzetet nyernénk, melyben a symmetria részképzetét az asymmetria helyettesitené. A művész, a mikor alkot, a természettől kapott benyomásainak képzeteit használja föl. Művészi ösztöne aztán e képzeteket formálja céljainak megfelelően. Új vonatkozásba hozza a nyert összképzet egyes elemeit, új összeköttetéseket hoz létre, bizonyos

elemeket kiemel, másokat alábbszállít: a szerint, a mint művészi célja megkívánja. Kant azt tanítja, hogy a benyomások szülte képzeteknek a tiszta ész adja a megfelelő formát. A tiszta ész a művészi ösztön fogalmával helyettesítve, pszichológiai elvet nyerünk a művészi alkotás bizonyos értelmű megítéléséhez. Ezen az elven alapul a jogosultsága mindama művészeti alkotásnak, mely a természetet nem utánozza pontosan, akár színében, akár formáiban, akár arányaiban. Egyszerűen és világosan kifejezve e tétel így hangzik: a művész, mikor a természeti benyomások szülte képzetéből művészi alkotást hoz létre, művészi ösztönével ezen képzeit céljához mértén módosíthatja. E módosítások nagysága, a művészi ösztöntől és céljától irányozva, mértékükül szolgál a művész egyéni alkotó erejének, következésképpen egész művészetének.

A művészeti szabályszerűség kutatását elménk általános hajlamán kívül még egy másik törekvés is irányítja, melyet szintén nem szabad figyelmen kívül hagynunk. Ennek kútforrása az a fölfogás, hogy a különböző fokú szabályszerűség az aesthetikai szépnél egyik fő formai tényezője. A művészet — így szól a tanítás — mikor formáiban bizonyos szabályszerűségeket nyilatkoztat meg, alapjában a szépérzetnek, a pszichikai tetszésnek kifejezője.¹ Sokan vannak, kik ennek a csábító elvnek első meggyőzésétől nem bírnak szabadulni. A természettudományi fölfogás ellenben azt tanítja, hogy a szabályszerűség tetszetösségének alapja physiologiai vonatkozásokban keresendő.² Velük szemben egy harmadik, rendszerint károsan mellőzött elv szerint a művészeti szabályszerűség tulajdonképpen munkai (technikai) eljárás eredménye.³ Az utóbbi első sorban a textilis művészetekre utal. Ezt az elvet magunkévá teszszük, már azért is, mert

¹ Lotze, H.: Grundzüge der Ästhetik. 2. Aufl., Leipzig, 1888. 27. l.: „Weit mehr als um der Leichtigkeit der organischen Prozesse willen, durch welche ihre Wahrnehmung entsteht, scheinen schöne Formen um der gedanken willen zu gefallen, die ihre Wahrnehmung, nachdem sie fertig ist, in der Seele erweckt. Und zwar sind diese Gedanken deshalb Ursachen einer ästhetischen Lust, . . .“ U. a.: Gesch. der Aesth. in Deutschland. München, 1868., 309. l.

² Wundt, W.: Vorlesungen, II., 80. l. „Schönheit der Form ist identisch mit Angemessenheit für unser Auge. U. a.: Grundzüge der physiol. Psychol. Leipzig, 1874. 698. l.

³ Semper, G.: Der Stil, oder praktische Ästhetik. Frankfurt a/M., 1860.

a művészeti alkotások közvetlen megfigyelésén alapszik és bizonyos kezdetleges művészeti alkotások tanulmányozásából vonatik le. Az utóbbi tény a bizonyítás szempontjából különösen hangsúlyozzuk, mert mi sem lehet jellemzőbb a művészet eredeti mivoltára nézve, mint annak kezdetleges alkotásai, melyek az ember művészeti érzékét szinte ösztönszerű állapotában mutatják. Azonban a munkai elv eddigi hirdetői elvük segélyével nem képesek a művészeti szabályszerűség összes fokozatait megmagyarázni. Így a formabeli proportio földerítésénél kénytelenek már ama pszichológiai irányhoz folyamodni.¹

A művészeti szabályszerűség megjelenésének elvéül, egyúttal okául, a munkai szempont mellé egy *organikus* elvet helyezünk. A kettő együtt megérteti velünk, miért találunk a művészet alkotásaiban, a különböző korszakokban különböző fokban megnyilatkozó szabályszerűséget.

A formabeli szabályszerűségnek négy fokozatosan haladó momentumát különböztetjük meg: sorakozás, symmetria, arányosság, harmonia, mely sorban minden előbbi benne foglaltatik az utána következőben.²

A *sorakozás*. Nagyságilag és formailag egyező elemeknek egyenlő térközökben egymás mellé, vagy egymás fölé helyezése. Példája az oszlopsor, vagy a párkánysor. Eredetileg munkai kényszer, s csak később, megszokás okán lett művészeti elvé. A textilis művészetet tarthatjuk az ősművészetnek, mert benne nyilvánlik meg legelsőbbben s legegyszerűbb módon a formabeli szabályszerűség és jelesen annak első fokozata, a sorakozás. A fonott kosár, vagy a durván szövött kelme, e legprimitívebb emberi alkotások, már homogén elemeknek egymás mellé sorakozását mutatják. Textilis eredetre utal a primitív ornamentikának egyik legkedveltebb motivuma, a szalagfonat. A kezdetleges, majd a fejlettebb ornamentika is a sorakozás elvén alapul. Legelső alkotása talán a levélkoszorú, melynek mintáját maga a természet nyújtja. A virágfonatú ékitmény is tőle kölcsönöz; míg azonban a természet kapcsolás nélkül adja az egyes elemeket, addig az ember a textilis művészeteken szoktatott egy-

¹ Lange, Konrad: Das Wesen der Kunst. Berlin, 1901. I. 289. l.

² E felosztás megállapítója Vischer, Kritische Gänge, V. A sorakozást a szűkebb értelmű szabályszerűséggel jelöli.

ségesítő hajlamánál fogva fonállal összefűzi, sorakoztatja azokat. Így tesz a primitív ember is, mikor nyakát egymáshoz fűzött különböző színű, de egyazon formájú gyöngyökkel ékesíti. Az utóbbi szokás adott életet a régiek tojásfüzérnek nevezett ornamentumának. A sorakozás elve organismusunkban is benne rejlik: kezünkön az ujjak, szánkban a fogak.

A dór templom triglyphje és a hozzá tartozó regulák a sátort fedő állati bőrök lelógó végtagjainak, a lábaknak és a körmöknek maradványai. A jón templom eresze (geison) egymás mellé sorolt kiszőkellő gerendákon nyugszik. Az előbbi az ember végtagjaiban, utóbbi pedig a fogsorban bírja analógiáját. Ebből érthető, hogy mind a kettő, mint díszítési mód túlélte szülőjét, a szerkezeti szükségességet.

A *symmetria*. Egyenlő elemeknek adott pont-, vagy tengelytől jobbra és balra, egyenlő távolságba való helyezése. Mint a sorakozás, úgy ez is eredetileg technikai és czélszerűségi okból keletkezett. Legsűrűbben használatos az építészetben. A legprimitívebb épület a sátor; constructiója abban áll, hogy egy megerősített rúd, mint tengely köré ponyvát feszítettek, melyet jobbra és balra állati bőrökkel, majd színes szövetekkel, szőnyegekkel díszítettek. Ebben már benne foglaltatik — valami különösebb aesthetikai hatásra törekvés nélkül is — a *symmetria* elve. Midőn akár fából, akár kőből az első épületet emelték, statikai kényszerből a horizontális teher könnyítésére középen támasztó, tartó vertikális elemet: oszlopot helyeztek, melytől mint tengelytől — természetesen — az épület oldalfalai egyenlő távolságban voltak. Későbbi építések, midőn statikai szempontból talán már nem volt szükség a középső oszlopra, akkor is meghagyták, mert megszokták volt, miáltal formaérzékükben a *symmetria* jóleső tényezővé lett. Az első szobrász, agyagból edényt készítve, arra egymással szemben, egyenlő távolságban fogófüleket volt kénytelen formálni, hogy kezdetleges alkotmánya czélszerű: hordozható legyen. Organikus alkotunknak is megfelel a *symmetria*. A természet legtöbb alkotásaiban megszoktuk: könnyen érthető, hogy a művészet alkotásaiban sem idegenkedünk tőle. A chinai és a japáni művészetnek egyik jellemző sajátága az *asymmetria*, minek oka talán abban rejlik, hogy arczukon a két szem ferde elhelyezése a *symmetriában* a vízirányosságot megbontja. Így érthető, hogy a szabályszerűségnek az emberi alkat mértékéből vett egyik foka: a *symmetria* formaérzékükből

hiányzik. Korántsem szabad azonban a symmetriát oly elvnek tartanunk, melynek kisebb-nagyobb hiánya csökkenti a művészi alkotás értékét. A művész alkotó ereje saját céljának megfelelően bánhatik el vele. A physiologusok tanítása szerint a symmetria tetszésének oka az, hogy a szemnek kényelmes, jóleső jobbra és balra egyenlő távolságba követni a forma irányát, egy szilárd, tudott tengelytől kiindulva. E sokaktól elfogadott magyarázatnak helyes voltát két okkal támadhatjuk meg. Ha jókora távolra kell követnie a szemnek a symmetria irányát, ez kétségkívül némi megerőltetésébe kerül, következőleg rá nézve nem jóleső, holott bizonyos, hogy a távolba vivő symmetria épp' annyira az, mint a kis közökben mozgó. Másrészt, ha elfogadjuk, hogy a szemnek physiologiai tetszése szentesíti a symmetriát, akkor a symmetria lenne a legkellemesebb és legáltalánosabb formai megjelenés, mert hiszen a szemnek a jobbra-balra való egyenletes mozgás a legtermészetesebb, egyúttal a legjobban eső.

Az arányosság (proportio). A művészeti szabályszerűség két előbbi foka a helyzet szerint, e harmadik a nagyság szerint határozódik meg.

Az arányosság a különböző részek egymáshoz való viszonya. A művészi alkotásba technikai és organikus úton jutott. Az arányosságot a művészetben — különösképen az építészetben — egyfelől technikai okok irányítják. A kezdetleges faépületnél az oszlopnak az egészhez mért arányának kisebbnek kellett lennie, mint a későbbi kőépületnél, mert ott kisebb ellenállású anyag hordott ugyanolyan súlyú terhet. A faoszlop, ha súlyos horizontális terhet visel, zömök, kevésbé karcsú, míg ugyanolyan terhet tartó kőoszlop nyulánkabb lehet. Előbbinek utóbbihoz mérten tövében aránylag szélesebbnek kell lennie — képpel élve — lábát jobban meg kell vetnie, hogy a reá rótt terhet elviselhesse. A dór építészet története bizonyítja, hogy a mint a hordozó és ránehezedő elemek építésének technikája fejlődik, az oszlop is fokozatosan karcsúsodik. Másfelől organismusunkban és a természetben mindenütt benne foglaltatik az arányosság; nem csuda tehát, hogy a művészeti alkotásokban is szívesen keressük azt.

A harmonia. Ez az ú. n. „egység a sokféleségben.“¹

¹ Vischer, id. m.: „Harmonie ist die lebendig bewegte Einheit einer klar unterschiedenen Vielheit.“ — Kant (Architektonik der reinen

Alapja kétségkívül az emberi elmének egységesítésre, tehát könnyebb áttekintésre, megértésre való hajlamában található. Megtaláljuk elménknél éppen eme törekvésénél fogva a természetben mindenütt, ezért érvényesülését kívánjuk a művészetben is.

E dolgozat célja egyfelől összefoglalni a művészet formabeli szabályszerűségének négy módja közül az egyikkel, az arányossággal foglalkozó elméletek történetét, másfelől nyomon kísérni az arányosság elvének gyakorlati szerepét a művészet fejlődésének menetén.

II.

Az ó-kor kezdetleges ábrázolásai Elő-Ázsiában, Egyiptomban és Görögországban egyaránt, bizonyos megegyező sajátosságokat mutatnak. A tudomány ennek eredetét vizsgálva arra a meggyőződésre jutott, hogy az nem átszármazás következménye, hanem azon általános pszichikai körülményben leli magyarázatát, a mely szerint az utánpótlásnak legkezdetlegesebb módja az emlékezet szerinti utánpótlás. Ennek folyamata a következő: A természeti tárgyaknak ismételt látási benyomás után is, mintegy csapadékként egyetlen emlékezeti képe marad lelkünkben. E kép megfelel a tárgyak platói ideájának, vagyis tipikus kép, megtisztulva az egyéni és esetleges vonásoktól.¹ Az észreveszés e közös pszichikai alapjából bizonyos közös következmények állanak elő a kezdetleges ábrázolásokban. Az emlékezeti kép tipikus, tehát tipikus az ábrázolás is, azaz kevés formára szorítkozik, de a legjellemzetesebbeket válogatva ki, s azok értelmében a tárgyat egyszerűsítve átalakítja (stilizálja). A forma visszaadása vonalas rajzolattal (linearis contour), vagy egyszerű foltok tömegével (silhouette) történik. Ha a jelenségek színét is akarja utánozni, egységes színeket alkalmaz, tekintet nélkül a fényre és az árnyékokra. A sikon az alakok egymásmögöttiségét egymásmellettiséggé változtatja. A tárgyakat környező teret mellőzi,² minek folyományaképpen a távlati látszat szerinti rövidülést nem

Vernunft) a harmonia fogalmát „System“ kifejezéssel jelöli.: „Unter System ist zu verstehen die Einheit der mannigfaltigen Teile unter einer Idee.“

¹ Löwy, Emanuel: Die Naturwiedergabe in der älteren griechischen Kunst. Rom, 1900. 5. 1.

² U. a. 3. 1.

veszi figyelembe.¹ A kezdetleges művész, hogy az emlékezeti kép visszaszáradására bizonyos támasztékot nyerjen, az alakoknak egyszerűbb szabályszerűségeit (sorakozás, symmetria) emlékeztében megrögzíti. Hogy ezt könnyebben tehesse, az alakot a nézővel szemben, legszélesebb (frontalis) kiterjedésében állítja elének, mert abban a helyzetben legszembetűnőbb az emberi testalkat symmetrikus volta. Később, ha már oldalnézetben is próbálja az embert bemutatni, a valóságosság rovására mind többet kölcsönöz a frontalis helyzetből;² egy és ugyanazon alaknak a feje és az egymás elé helyezett két lába oldalnézetben, törzse pedig frontalis helyzetben van ábrázolva. Ugyancsak a szabályszerűség segélyével való könnyebb tájékozódás okáért a szobrászati ábrázolás kerül az élénkebb mozdulatú alakot, mert ez már a szabályszerűségnek, főként a symmetriának megbomlására vezet.³ Az ábrázolásnak hasonló fogyatékoságait, azonos okokból tapasztaljuk a gyermeknek és a mai primitív népeknek művészeti próbálgatásain. A művészi gyakorlat előrehaladásával a fejlettebb izlés észreveszi az emlékezeti képből való közvetlen ábrázolás fogyatékoságát és indítatva érzi magát a természetet megkérdezni.⁴ Más szóval a művész az emlékezeti képtől egyenesen a természethez fordul. A kezdetleges művészeti gondolkodást találóan jellemzi az a többszörösen bebizonyított tény, hogy a valóság közvetlen megfigyelésére hamarabb szorul oly ábrázolásoknál, melyeknek alapjául kevesebb egyes benyomás szolgált, a hol tehát homályosabb, bizonytalanabb maga az emlékezeti kép. Ebből magyarázható az a föltűnő jelenség, mondhatjuk, szinte rejtély az ó-kori, de kivált az elő-ázsiai és egyiptomi szobrászatban, hogy míg az embert ábrázoló szobrászati művek egészen tipikusak, addig az állatokat ábrázolóknak megkapóan valóságosak, a formákat apró részletességgel, sőt a megsebzett vagy törbe jutott és szabadulni törekvő oroszlán esetleges helyzetét is jellemzően adják vissza.

Az ó-kor művészete fejlettebb korszakaiban utánzásának alapjául az emlékezeti kép helyett egyenesen a valóságot veszi.

¹ Lange, Julius : Darstellung des Menschen in der älteren griechischen. Kunst. Strassburg, 1899. XXI. l.

² U. a. XXI. l.

³ Példa rá az egyiptomi és az archaikus görög szobrászat.

⁴ Löwy, id. m., 7. l.

Ekként az ábrázolás közelebb jut a természethez. Az emberi alak utánzásánál azonban a formák pontos, anatómiai ismeretét még sem érhetette el, mert törvény tiltotta az emberi testnek bonczolását akár orvosi, akár művészeti célból. Az anatómiai tanulmány hiányának pótlására kénytelen visszatérni az emlékezeti képhez. Így bekövetkezik, hogy egyfelől szabadul egy és más fogatkozástól, másfelől pedig megtartja az emlékezeti kép révén megállapított szabályszerűséget, mely az emberi alak organikus tagoltságának kifejezője. A szabályszerűség nyomán, az anatómia surrogatumaként többféle módot eszelt ki, melyek aztán különböző korban különböző érvénynyel bírtak a művészetben, de általán első sorban gyakorlati jelentőségűek voltak, mint a művésznek segítő eszközei az emberi test ábrázolásában. E módok közül legnevezetesebb az, mely az emberi test egészének és részeinek külső méréséből indul ki, majd, fölsímvén az emberi alkat szabályszerűségében mutatkozó törvényt, abban ösztönszerűen bizonyos elvet sejt és azt egységes mérettel iparkodik kifejezni.

Az emberi test arányainak mérés útján nyert méreteit a görögök nyomán ma is kánonnak szokás nevezni.¹

A görögöket megelőzőleg az egyiptomiaknál találkoznak már kánon nyomaival.

III.

Vita tárgya, vajjon az egyiptomiak a testrészek arányait meghatározott számokkal fejezték-e ki, szóval, volt-e állandó, számokban kifejezett kánonjuk, vagy pedig csak a négyzetes hálózathoz viszonyították a test egyes részeit, a mint azt több emlék bizonyítja.²

Az előbbi nézetnek még ma is több híve van, mint az utóbbinak. Amazok Diodoros egy helyére (I. 98.) hivatkoznak, mely így hangzik: „Az egész test hosszát $21\frac{1}{4}$ részre osztják, s aztán eszerint számítják a többi rész arányait“. Téves azonban ebből általános érvényű, szigorúan kifejtett kánonra következtetni. A XIX. század elejebeli egyptológusok azt vitatták, hogy

¹ A κανων szó először Pollux Onomastikonjában fordul elő. L. Pasteiner Gy.: Phidias műhelye. Egyet. Philol. Közlöny, I., 178. l.

² Lepsius R.: Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Berlin, 1849—1859., 9 kötet.

az egyiptomi kánonban az egységet a láb hossza, mások szerint valamely ujj hossza szolgáltatta.

Az kétségtelen, hogy az egyiptomi művészet az emberi alakot nem közvetlenül a valóság megfigyelése nyomán ábrázolta. Mindenütt világosan fölismerhető az emlékezet szerinti utánzás, a minek bizonyos arányossági séma a következménye. Másfelől azonban fölismerhető, hogy az alakok arányossága egymástól eltérő. Ebből azt következtethetjük, hogy ha volt is rendszeresen kiszámított kánon, az nem birt általános érvénnyel, különösen pedig, hogy az korszakonként változott.

A négyzetes hálózat használatát bizonyítja számos emlék, melyen az alakok négyzetes hálózatba vannak belerajzolva, helyesebben beleszerkesztve, a mi azt jelenti, hogy az alak arányainak a négyzet oldalának a hossza szolgált mértékegységeül. Az egyiptomi szobrászat és festészet egyébként egyszerű módon juthatott a négyzethálózatos rendszer alkalmazásának gondolatára. Mikor a kőfaragónak vagy festőnek egymáshoz illesztett négyzetes kövekből rakott falat emberi alakokkal kellett díszítenie: a falon, mint alapon már készen találta a négyzet-hálózatos rendszert, melyet aztán csak a maga céljainak megfelelően ki kellett fejlesztenie. A kőfaragó, illetve festő négyzetes hálójú alapra faragva, illetőleg festve az egyik alakot és utána, hasonló alapra egy másikat, okvetlenül észrevette, hogy az egyik alak bizonyos részei a négyzetes alap bizonyos részeiben foglaltatnak épp' oly, vagy eltérő módon, mint a másik, egyenlő magasságú alaknál. S ez az egybevetés, melynek kikerülése alig képzelhető, vezette aztán a négyzetes hálózatnak, mint arányossági mértéknek rendszeres alkalmazásához. Vegyük szemügyre e tekintetben a khonsi és a luxori templomoknak homlokzatát s meggyőzővé lesz föltevésünk. Nem változtat a föltevés okszerűségén az a körülmény, hogy a falat nem pontosan négyzetes kövekből rótták össze, mert az egyiptomi művész csak a *gondolatot* és nem a kifejlett rendszert kapta ott, a falon. Könnyen elgondolhatjuk, hogyan ment át a négyzetes hálózatnak, mint arányossági normának alkalmazása a domborúművekről a szoborművekre. A mondottaknál fogva legalább is valószínű, hogy az egyiptomi művészetben a hálózatos kánon dívott, a miből korántsem következik, hogy későbben, a ptolomeusi korban ne foglalkoztak volna a számbeli mértékegységen alapuló kánon gondolatával.

IV.

A görögök is rászorultak az anatómiai tanulmányt pótló kánonokra. Őket is törvény tiltotta el a bonczolástól. A ptolomeusi korig nem bonczoltak emberi testet. Két esetet tudunk mégis, mikor rendkívüli okokból áthágták e tilalmat. Mindkettő Spartában történt. Egyszer a hazaárulás gyanujába kevert Aristomenes hadvezérük hulláját bonczolták fel s azt találták, hogy „belel elváltak és szíve szőrös volt“,¹ a mit rossz jelnek vettek. A másik esetben Aristodemus megöli leányát és felbonczoltatásával bebizonyítja annak tisztaságát.²

A görögök szobrászati gyakorlatában jelentékeny szerepe van az arányok tanulmányozásának. E tényt több adomá bizonyítja. Diodoros geográfiai író meséli,³ hogy Theodoros és Telekles, két görög szobrász, az előbbi Samosban, az utóbbi Ephesosban egy szobornak egy-egy felét készítették és a használt kánon annyira bevált, hogy a két különböző helyen, különböző kéztől faragott rész pompásan illett egy egészszé. Pythagoras, rhegiumi születésű szobrászról írják,⁴ hogy látta útfélen Herakles lábnyomát, azt lemérte és ebből az egy adatból, a lábhosszat egységül számító kánon segítségével rekonstruálta egész alakját. Ez az általánosan használt kifejezés: „ex ungue leonem“ tulajdonképpen arra vonatkozik,⁵ hogy Phidiásnak elég volt az oroszlán körme, hogy abból megalkothassa egész testalkatának méreteit. Hasonlóról világosít föl két véssett kő, melyek egyike Promotheust ábrázolja, a mint külön-külön testrészekből szobrot állít össze, másikán élő alakot zsinórral mér.

Mindenesetre jellemzők ez adomák is, de náluk értékesebb, a mit a Kr. e. V. században élt argosi Polykleitos kánonjáról tudunk.⁶ Ez a lándzsát vivő athléta, Doryphoros volt a művé-

¹ „ἐπλάγχθον ἐξηλαγχμένον καὶ τὴν καρδίαν δασεῖαν.“

² Pausanias, IV., 9. 5.

³ I. 98.

⁴ Aulus Gellius, Noctes Atticae, 1.

⁵ Lucianus, Hermot 53.

⁶ Plinius: Hist. Nat. 34., 35.: „Idem et Doryphorum viriliter puerum fecit, quem canona artifices vocant, liniamenta artis ex eo petentes veluti a lege quodam, solusque hominum artem ipsam fecisse artis opere iudicator“.

szek előtt Polykleitos művészetének és arányossági szabályainak legtökéletesebb megnyilvánulása. A szobor bronzból volt, márvány másolata a nápolyi múzeumban van. Talán Argos valamely gymnasiumát díszítette.¹ Plinius egy másik följegyzésében említi, hogy Polykleitos könyvet is írt hozzá, mely azonban elveszett. Ebben a művész valószínűleg részletesen kifejtette a „viriliter puer“ arányait. Galienus följegyzéséből² kitűnik, hogy Polykleitos arányossági egységét magából az emberi testből vette. Ez egység az ujj szélessége, melynek négyszerese a tenyér szélességét kifejező palmust adja. Galienus nyomán indulva, Guillaume³ a nápolyi múzeum Doryphorosán részletes méréseket eszközölt, melyekkel meglepően pontos eredményekre jutott. Kimutatta pl., hogy a Polykleitos kánonja szerint a láb hossza három, a láb-száré hat és a fejé ismét három palmust mér. Plinius Varro után elmondja,⁴ hogy a Polykleitos-féle kánon alkalmazásával a testen négyyszögű beosztások („quadrata“) keletkeznek, melyek hozzájárulnak a vonalak ritmusának élénkebbé tételéhez és az ebből folyó harmoniának fokozásához. Ezt olvasva önkéntelenül is arra gondolunk, nem volt-e ez a „quadrata“ halvány maradványa az egyiptomiak négyzet-lálózatos arányossági sémájának, mely az egyiptomi szobrászati alkotásokkal átszármazott örökségképen a görögökre? Oly kérdés, melyről e sejtésnél többet nem merünk mondani.

Polykleitos bizonyosan előzmények nyomán jutott a görögök formaérzékére hasznos hatású kánonhoz. A kánonnak tényleg nyoma van a chiosi iskolában is. Az attikai iskola már Phidias előtt dicsekedhetik ilyennel.⁵ Polykleitos érdemét főként abban kell keresnünk, hogy a különböző helyeken, vagy csak az Argosban előtte használt kánonokat genialis művészi érzékkel egybefoglalva rendszeresítette.

Valószínűleg Pythagoras matematikai speculációjának tudható be, hogy a dór városokban nagy odaadással fáradoztak kánon létrehozásán. Úgy látszik, Polykleitos elfogadta Pythagoras

¹ Collignon, Maxime: Histoire de la sculpture Grecque. I., 490.

² Galienus: De placit. Hipp. et Plat., 5.

³ Guillaume, E.: Monuments de l'art antique.

⁴ Plinius: Hist. Nat. 34., 36.

⁵ Winter: Jahrbuch des arch. Inst. H. k., 222. 1.



elméletét a számok tulajdonságairól. Erre utal az a körülmény is, hogy a művész könyv alakjában tudományosan is kifejtette elméletét. Valószínű azonban, hogy Polykleitost első sorban a gyakorlati szempont vezette.

Varrónak Pliniustól idézett állítása szerint Polykleitos csaknem valamennyi szobrát ugyanegy kánon szerint készítette.¹ Ezt úgy kell értenünk, hogy a Doryphoroshoz hasonló alkotásaiban, athleták, győzők, ifjak szobraiban annak kánonját alkalmazta nemcsak ő, hanem minden bizonyynyal egész iskolája, minek meggyőző bizonyítékát szolgáltatja a Brit Múzeumban levő Diadumenos.

A Polykleitos kánonának további sorsáról nem sokat tudunk. Cicero írja, hogy Lysippos a Doryphorost mesterének nevezte.² Lysippos műveinek tanulmányozása igazolja Cicerónak ezt a kissé általános értelmű állítását. Lysippos egy századdal utóbb (Kr. e. IV. sz.), tovább fejlesztette az argosi kánont. Igazabban mondva: átalakította azt a kor fölfogásának, szellemének, ízlésének megfelelőleg. Az ő arányossági sémája szerint készült alak karesűbb, mozgékonyabb, festőibb a Doryphorosnál.³ A fej aránylag kisebb, a végtagok, különösen a lábszárak a törzshöz képest nyulánkabbak. Megfelelően az ízlésében, érzéseiben finomodott kornak. Lysippos kánonának legtokéletesebb kifejezője a vatikáni Apoxymenos. Ez élénkebb mozgású, formáiban lágyabb, vonalaiban folyékonyabb, gyöngédebb, mint az erejének tudatában nyugodt, méltóságos Doryphoros. Az Apoxymenos megmozdul, sőt hevesebb taglejtésre készül, bizonyosságot akar szerezni tennivágyó ifjúi erejéről. Az tett már, emez még csak tenni készül valamit.

A mezítelen férfitest kánonát a rómaiak is tiszteletben tartották, még pedig Polykleitostól megszabott formájában. Európa minden nagyobb szoborgyűjteményében akadtak a Doryphorosnak római korból származó utánzatára. Miért nem utánozták a rómaiak Apoxymenost, holott ez társánál jóval fiatalabb korból származik? Mert a kettő közül kétségtelenül Doryphoros a megkapóbb, erőteljesebb, mesteribb: örökérvényűbb alkotás.

¹ „Paene ad unum exemplum“. Hist. Nat. 34., 56.

² Brutus, 86., 296.

³ Plinius így ír a Lysippos kánonjáról: „Capita minora faciendo quam antiqui, corpora graciliora siccioraque“.

A görögök szobrászata csak a mezítelen alak előállításánál igazodott a kánon törvényei szerint, de ekkor is csak a főbb méretek tekintetében. A részleteket, Diodorus tanúsága szerint¹ a kánonon iskolázott szemmértékkel állapították meg. Hasonlóan építészetük is csak legszembetűnőbb méreteiben — ebben sem föltétlenül — kötötte magát adatokhoz. A dór templomnál a magasság úgy aránylik a szélességhez, mint 3 : 2, mely arány később módosult, a magasság t. i. valamivel nagyobbodott. Az oszlop magasságának viszonya a legfelső lépcső szélességéhez 3 : 8,² az egész magassághoz pedig (mindig a stylobattól számítva) 5 : 9.³ A mint a hatoszlopos homlokzatú templomból nyolczoszlopos lett, természetesen az arányok is megváltoztak. Míg pl. Zeus olympiai templománál a magasságnak a szélességhez való viszonya = 8 : 12, addig a nyolczoszlopos homlokzatú Parthenonnál ugyane kiterjedések úgy aránylanak egymáshoz, mint 7 : 12. Az oszlop a görög templomnak fontos alkotórésze lévén, a régebbi dór építészek annak méreteit és egymástóli távolságukat bizonyos egységhez viszonyították. Egységük többnyire az oszlop alsó átmérőjének fele : a modulus volt, mely 32 partest foglalt magában. Szigorúan megállapított arányossági normára azonban itt sem gondoltak, a mit a fönmaradt emlékek arányainak különbözése hathatósan bizonyít. Az oszlopnak az épület egész tömegéhez mért aránya folytonosan változik oly értelemben, hogy az oszlop hova-tovább mind karesúbbá, könnyedebbé fejlődik ; legtetszetűsebb arányait az attikai építkezéseknél éri el. A dór oszlop magassága 8—13 modulus között váltakozik. Vitruvius ötféle oszlopállást különböztet meg : piknostylos, sistylos, eustylos, diastylos, areostylos, melyeknek oszlopköze 3, illetve 4, $4\frac{1}{2}$, 6, $6 >$ modulus. E csoportokat azonban nem hitelesítik a fönmaradt emlékek ; a római művészeti író tehát — úgy látszik — önkényesen állította föl azokat.

A jón és korintusi templomoknál hasonló természetű, de még ingadozóbb arányszámok mutathatók ki.

Az arányossági elméletek lelkes hívei közül számosan (köztük Zeising is) az arányosság történetének tárgyalásánál

¹ I. 98. : „ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ὄρασιν φαντασίας“.

² Kivétel a Theseus temploma, hol az arány 5 : 12.

³ Theseus templománál 3 : 5.

nagyobb súlyt helyeznek a görög philosophusokra, a kik műveikben itt-ott rátérnek az arányosság kérdésére is. Nem érthetünk egyet azzal a felfogással, hogy a philosophia jelölt volna irányt a görög művészet arányossági törekvéseinek. Bár azt el kell ismerünk, hogy a Pythagoras számelmélete befolyással volt arra, de csak arra, hogy az egyes kánonoknak tudományosabb színezetet kölcsönözzenek alkotóik — írásban.¹ A görög művészetet arányossági törekvésekre minden más szempont előtt a gyakorlati célyszerűség készítette.

A legnagyobb bölcselkedők, Platon és Aristoteles is csak nagyon határozatlanul emlékeznek meg a művészeti arányozásról. S gyakran oly zavarosan, hogy ha a görög művészek tényleg tanaik után indulnak, soha sem hozhattak volna létre semmiféle kánot. Platon a Nagyobbik Hippiasban és Philebosban érinti az arányosság kérdését. Utóbbiban hosszasan beszél egymással összefüggésben² a mértékről (μετρίτης) symmetriáról³ (συμμετρία) és a szépről — s jellemző: ezeket a fogalmakat egymás között többször fölcseréli. Aristoteles is csak általánosságban és homályosan tárgyalja az arányosságot. Egy helyütt pl. azt mondja: „a szép tárgyak meghatározott nagyságúak a test három kiterjedésének irányában“. Érthetetlen, miképen hasznosíthatja a művész gyakorlati céljaira az ilyes burkolt kifejezéseket.

V.

A középkor művészete gyökeres változásokat eszközölt az ó-kortól örökölt művészeti hagyatékon. A kor alapján megváltozott világnézete, philosophiai felfogása arra készítette, hogy egyelőre szakítson a megelőző korszak tradícióival. A fölötte gyámkodó egyház óvta minden olyan hatástól, mely a romba döntött pogány világra emlékeztetné. A metaphysikai gondol-

¹ L. Polykleitosnál.

² A szép és symmetria összefüggéséről Platonnál, I. Müller, Ed.: *Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten.* 54. l.

³ A görögök, a mai értelemtől eltérően *symmetriának* (összemérés) nevezték az arányozást. A mai értelmű szimmetriának náluk *analogia* volt a neve. E szavaknak értelme a rómaiak révén változott meg. Eddigi tudomásunk szerint Cicero használta először az arányra a *proportio* szót.

kodás az elvont emberiséghez vezette őket, mely a lélek halhatatlanságát, a léleknek a test fölött föltétlen uralmát, emennek értékételségét hirdette. A lélek minden, a test semmi — tanították. A természet bűn és kísértés tanyája. A középkor erkölcsi felfogása irtózott a mezítelen testtől, mert abban a bűnre csábítás alkalmát s nem Isten szép teremtményét látta; nem az érzeki képet csudálta benne, csak mint a lélek hordozójának kölesőnzött neki némi jelentőséget. A test cultusának helyébe lép minden, a mi azt elfeledteti, elfedi, így első sorban a ruházat, melynek disze, gazdag pompája elvonja a test szépségeire sóvár szem figyelmét. Így a művészet is elesik a mezítelen test tanulmányozásától s ezzel az anatomia szerint igazodó bizonyos szabályszerűségektől, melyek gyakorlatát könnyítették volna. A test esetleges külsőségeitől kénytelen tehát függővé tenni az ábrázolásban formabeli tájékozódását. Az alakokon főként a ruházat hajtékainak conventionális elrendezése vezeti arra a gondolatra, hogy a formai arányok megállapításánál a geometriai vonalakkal és idomokkal való kombináláshoz folyamodjék. Semmi okunk sincs azonban szigorú normákat föltételezni. Különböző időkben az egyes műhelyekben más és más lehetett az elv, mely az alakok főbb arányait geometriai vonalakkal, illetve idomokkal jelölte s melynek gyakorlata a középkoron át tradícióképen öröklődött, a nélkül, hogy kérlelhetetlen tekintélyt követelt volna magának.

A középkor festészetében és szobrászatában az ábrázolás jel, symbolum, a vallás tanításainak könnyítése. A tartalom a jelenség rovására előtérbe lép, a minek következeképpen az ábrázolás a legszükségesebb vonalakra szorítkozik csak. Ez utóbbi körülménynél fogva aztán könnyen jutnak a tipikus vonalakban nyilatkozó bizonyos szabályszerű geometriai idomokra, melyek a test arányainak megállapítását könnyítik.

Villard d'Honcourtnak, a Magyarországon is járt picardiai XIII. századbeli építésznek fönmaradt a vázlatkönyve, melyben geometriai idomokba szerkesztett több emberi és állati alak fordul elő. Téves volna azonban a Villard d'Honcourt alakzatait a középkorban általános norma gyanánt felállítani, mert a francia mester geometriailag construált alakjain meglátszik, hogy kísérletezésképen, sőt egyikét-másikát talán érdekes játék gyanánt rajzolták.

Ugyancsak az említett vázlatkönyv lehet tanunk, hogy a

középkor építészei nem geometriai műveletekkel, hanem művelt forma- és térérzetükkel határozták meg az épület helyes arányait. Mégis számosan törekedtek a középkori építészet szépségeit geometriai magyarázatokkal földeríteni. Némelyek szerint a kocka volt azon egység, mely a román templom fölépítését irányította. E nézet hirdetői a román templom kockaalakú oszlopfejére és alaprajzára utalnak, mely *nagyjában* a kocka kiterített hálózatainak felel meg. A föltevés már azért sem lehet meggyőző, mert ha tényleg a kockából indultak volna ki, akkor az alaprajznak az egységül szolgáló kocka hálózatát *pontosan* fednie kellene. A csücsíves templomok geometriai arányozásának tárgyalásánál rendszerint hivatkozni szoktak a csücsíves korszak hanyatlásából és még későbbi időkből való könyvekre,¹ melyek valamely geometriai egységre engednek következtetni. Ámde ezek nem lehetnek mérvadók, részint, mert nem egykorúak és mert németektől, német templomokról irattak, holott a csücsíves rendszer megalkotásának érdeme Franciaországé. Nem tagadjuk, hogy a késői hanyatlás korában, midőn szerkezetileg változatost már nem voltak képesek felmutatni, egyes építészek foglalkoztak — papiroson — ilyes geometriai próbálgatásokkal, de hogy az építészet gyakorlatában komoly szerepük lett volna, azt az emlékek nem bizonyítják.

Hoffstadt a quadraturát állította a csücsíves templom arányos fölépítésének alapjául, mely szerint egy négyzetből és annak átlóiból számították ki mechanikai úton a templom összes arányait. A quadratura azonban lényeges részeknél, így első sorban az alaprajzon sohasem mutatható ki; csak itt-ott, kis részleteknél fordulnak elő egyes véletlen egyezések.

Mindezekkel szemben mások a középkori építészet nemes arányainak kulcsát számcombinációkban vélik megtalálni. Azt tartják hogy a keresztény vallásnak és általában az egész középkornak a symbolistikushoz, mystikushoz való erős hajlama kényszerítette az építészetet a symbolikus jelentésű számokkai mesterkedésre.²

¹ Legnevezetesebb köztük: Röricher, Mathias: Von der Fialen Gerechtigkeit, 1486. Kiadta Reichensperger, Trier 1845. Kijelentései azonban ennek is, társaihoz hasonlóan inkább általánosságban mozognak.

² Schnaase, Carl.: Geschichte der bildenden Künste. Düsseldorf, 1850. IV, 1., 81. l.

így a priori fölállított véleményüket azonban korántsem képesek következetes mérésekkel támogatni. A Stieglitz,¹ Gräber² és Hoffstadt³ mérései annyira bizonytalanok és esetlegesek, hogy azoknak eredményes voltában sokszor maguk is kételkedni kénytelenek. Egyezéseket csak helyenkint, többnyire elenyésző jelentőségű részleteknél mutatnak ki s ilyenkor is mindig alapos okkal merül föl a kérdés, nem a véletlen műve-e az?

Kétségtelen azonban, hogy úgy a román, mint a csúcsíves építészet tisztán gyakorlati szempontból rászorult a templom legszembevetőbb részeinek arányait megjelölő egyszerű számokra, melyek koronkint, vidékenkint és műhelyenkint szabadon változhattak. A román templomnál egységül általában a középhajó szélessége szolgált, melynek a hajó hossza, a szentélyt is beleszámítva, átlag 6—7-szerese. A főhajó magasságának és szélességének aránya többnyire = 2 v. 3:1. A csúcsíves templom egysége ugyanaz, mint a románánál, vagy a két szomszédos pillér tengelye közötti távolság. A szertelen változatosság folytán itt még a legfőbb arányokra is nehéz megközelítően pontos számbeli viszonyokat kimutatni. A szentélyzáradék oldalainak száma 3 és 7 között váltakozik. A nagy északi templomoknál egy oszlopsorban 6—12 oszlop foglalhat helyet.

VI.

Az emberi test anatómiai tanulmányozása, mint az utánozás valószerűségének legfőbb feltétele Olaszország XV. századi művészetében jutott teljesen érvényre. Az ötvösök és a szobrászok voltak az úttörők, jelesen Antonio Pollajuolo. Ennek daczára éppen a XV. század nyújtja az arányosság történetének legérdekesebb fejezetét. A művészeti gyakorlatban az anatómia érvényesülvén, az arányosság pusztán elméleti jelentőséggel bírt. A vele foglalkozókat az a vágy vezette, hogy a természeti alakzatok arányosságának alapjául szolgáló egységes törvény elvét

¹ Stieglitz: Gesch. d. Bauk. 338. l. és Beiträge II., 50. l.

² Gräber: Vergleichende Sammlung für christlich mittelalterliche Baukunst. 2. rész, 35. l.

³ Hoffstadt: Gothisches A. B. C., 175. l.

fölkutatassák. Egyfelől Vitruvius *De Architectura* című iratának fölfödözése, másfelől az arab hatás következtében a matematika behatóbb művelése tetemesen föllendíté ezen elméleti törekvést.

Vitruvius Pollio Rómában Kr. e. 13-ban közrebocsátott műve bőven, de egyúttal homályosan és nehézkesen tárgyalja az emberi testnek és az épületnek arányait a meg nem nevezett „graeci auctores” nyomán. Ha nem emlékszik a görög szerzők adataira, a mi gyakran megesik, akkor saját képzeletével és elhithető rhetori fordulatokkal pótolja azokat. E gyöngéjét már ismerték kortársai is. Augustus császárnak ajánlotta művét, az előszó szerint abból a czélból, hogy az belőle megtanulja a művészet szabályait, melyekkel építkezéseit ellenőrizheti. De Augustus ügyet se vetett rá. Kitűnik ez abból, hogy azon könyvek jegyzékében, melyeket a császár, mint becseseket a senatusnak és a népnek ajánlt, a Vitruvius műve nem fordul elő.¹ Nem azért, mintha a császár az ilyen tárgyú munkákat nem becsülte volna, hiszen az ajánlt könyvek között foglal helyet Rutilius egy írása is ily czimmel: *De modo aedificiorum*, mely — sajnos — nem maradt az utókorra.

A római szerző arányossági adatai, melyek nézete szerint „a régi nagy szobrászok és festők halhatatlan dicsőségének alapjai”, annyira tévesek és ellenmondók, hogy nem volna érdemes velük foglalkoznunk, ha a renaissancenak több arányossági elmélete nem belőle indulna ki. Az emberi test egységét a lábban látja, mely a test $\frac{1}{6}$ -a. Másutt viszont a test $\frac{1}{10}$ -ét állítja egységül, mely a testre rárakva, a fontosabb részek méreteit adja. Az épület egységének megállapításánál is így ingadozik. Egyszer azt mondja, hogy az építészet az emberi test egységét: a lábat átvitte saját alkotásaira. E nagy állításban az vezethette félre, hogy a rómaiak a lábbal mérték a kiterjedést; felületes okoskodása összeeszerelte a *mértékegységet* az arányossági egységgel. Legtöbb helyütt mégis az ú. n. *modulus* a Vitruvius építészeti egysége. A modulus az oszlop aljának félátmérője, mely 30 minutára, vagy *partes*-re oszlik. A modulust a görög építészet általános érvényű egységének állítja. Ekkor azonban elfelejti, hogy voltak a görögöknek oszlopnélküli épületei és templomai is.

Erre az ingatag alagra épült a renaissance legtöbb ará-

¹ Suetonius: Augustus, 8., 9.

nyossági elmélete! Hogyan jutottak Vitruvius-szal összeköttetésbe a renaissancekorbeli írók, kik arányossági elméletét kutatták?

A XV. századi Olaszországnak talán egyik legérdekesebb, de bizonyára legnépszerűbb typusa a humanista. Mindenhez hozzá-szóló litteratusok, a kik mindenképen tudományos, helyesebben: tudákos színezetre akarnak szert tenni. Nagy leleményességgel fölkatatják az antik írókat, s azokból a hatásos helyeket ügyesen összeszedve, rhetorikai mesterkedéssel föl tudják kelteni azt a bizonyos tudományos látszatot, s egyúttal sikeresen leplezhetik az alapos tudás hiányát. Rhetorikus és tudós a humanismus szó-tárában egymást fedő fogalmak. Rhetorikai fölkészültségükkel el-akarják foglalni a tudomány, irodalom és művészet összes berkeit. Követelően lépnek föl, sikerrel igyekeznek hódítani. Az irodalmat nagyhangú, bombastikus s egyúttal üres szóvirágokkal árasztják el. Platót és Aristotelest oly zavarosan magyarázzák, hogy maguk sem értik. A matematikának legmystikusabb helyeit bolygatják — tudományos eredmény nélkül. Minden egyszerűen érthető, világosan látható dolgot elhomályosítanak a rhetorika tömjénező füstjével. Így fognak hozzá a művészeti arányossághoz is, melyben ördögös, mystikus, tőlük fölfedezett és csak általuk érthető elvet látnak s azt jellemzően „Divina proportio“-nak nevezik. Néhány mystifikáló rhetorikai fordulat, egy csomó találomra garmadába rakott ú. n. „pontos adat“ — ennyi a humanista egész apparatusa.

Nem csoda, hogy a humanismus kapva-kapott Vitruvius könyvén, a fönmaradottak közül az egyedülin, mely a művészeti arányossággal foglalkozik s mely a humanista gondolkodással rokon tudákos eszközökkel készült.

De az alapos készültség nélkül tudákosságra való törekvés e divatjának nem volt beleszólása a művészetek fejlődésébe. Hat-hatos bizonyítékát szolgáltatja ennek az a körülmény, hogy a gyakorlati művészet egy pillanatra sem veszi ezt komolyan. A humanismus a földből előkerült antik szobrászati emlékeken, ha hibásan is, fölismerte a Vitruvius téveteg adatai nyomán a régiek kánonját. A renaissance művészetét azonban nem tévesztették meg a humanisták; ez is gyönyörködött az antik művészet pompás emlékein, de a mellett következetes maradt: józan be-látással haladt tovább a maga taposta úton.

A XV. század folyamán jelent meg *Fra Luca Pacioli* (1450. —?), a matematikus ferenczrendi szerzetes műve az

arányosságról *La divina proporzione* czimmel.¹ Pacioli fiatal korában nagyobb keleti utazást tett, melynek alkalmával behatóbban ismerkedett meg az arabok révén a mathesissel. Ennek az útnak és előbbi tanulmányainak eredménye a *Summa di arithmetica* cz. munka, mely egyúttal főműve. Ránk nézve azonban fontosabb egy másik műve, melynek lelkesedésében „Az isteni arányok” címet adta s mely mintegy bevezető, theoretikus része a *Libellus de quinque corporibus regularibus* cz. munkájának. Pacioli összeköttetésben állt kora legkiválóbb művészeivel. Gyakorló művész, *Piero degli Franceschi*, szerzetes társa oktatja a mathesis első elemeire.² Nem csuda, ha érdekel viseltetett a művészet jelenségei iránt. *La divina proporzione* Euklides nyomán az *aurea sectiot* tárgyalja, melyet aztán az öt szabályos testről szóló munkájában a művészetekre igyekszik hasznosítani. Utóbbiban az aurea sectio segítségével öt szabályos testet construál, melyek szerinte a legegyszerűbb és legtökéletesebb testek. Ezeknek symbolikus jelentést is kölcsönöz, amennyiben mindegyik test egy-egy elem; e tekintetben Platon négy eleméből indul ki, melyekhez ötödikül az égi erőt teszi. Az öt szabályos test egyszerűsmind alapja a művészetben az arányosságnak, mert ezekre az összes többi testi formákat vissza lehet vezetni. Az öt szabályos testről szóló mystikus tannak ma már nincs tudományos értéke.³

Pacioli a humanistát jellemző lelkesedéssel mondja, hogy fölfedezésével az emberi tudás határára jutott; ezentúl nincs már előrehaladás, új theoria felállítása, csak az övének tovább fejlesztése. Theoriáját ajánlja a szobrászoknak és festőknek használatára, mert még „az ó-kor legnagyobb mestere, Phidias is élt vele” — a mit azonban elfelejt bizonyítani.

Az az odaadás, melylyel a humanismus Vitruvius iránt viseltetett, természetessé teszi, hogy Pacioli munkájában az épületnek s jelesen az oszloprendszerek arányaival is foglalkozott Vitruvius bizonytalan nyomán.

¹ Ed. Wintenberg, C.: Eitelberger, Quellenschriften, Új sorozat, II. k.

² Vasari, Le Vite. Ed.: Milanese, II. 498.

³ Wintenberg, Constatin: Lionardo da Vinci's Malerbuch und seine wissenschaftliche und praktische Bedeutung. Jahrbuch d. preuss. Kunstsamml., VII. k.

Piero degli Franceschi is írt az öt szabályos testről egy *tractatumot*.¹ A Pacioli és Franceschi tractatumának számításai nagyjában megegyeznek. Ezen egyezésből keletkezett az a téves következtetés,² hogy Pacioli egyszerűen latinról olaszra fordította szerzetestársának munkáját. Nem tételezhető ez fel Pacioliról, a ki mindenesetre nagyobb matematikus volt Franceschinál és mint ilyennek, bizonyára volt annyi önérzete, hogy ne essék kortársai előtt plagium gyanújába. Valószínűbb az a föltevés,³ hogy az öt szabályos testről szóló tractatum Pacioli és Franceschi közös munkája. A számítások egyezése azt mutatja, hogy egymást kölcsönösen ellenőrizték. A mi annál elfogadhatóbb, mert jóbarátokként ugyanegy kolostorban éltek.

Piero degli Franceschi festő volt, de festményeiben nyoma sincs arányossági speculációjának. Benne a matematikust, a ki elméleti számításokat végzett egy akkor kedvelt tárgy: az öt szabályos test körül, el kell választani a festőtől, a ki az arezzoi S. Francescoban frescokat festett.

Leon Battista Alberti (1404—1472.), a XV. századbéli renaissance építészetnek egyik vezető alakja, három munkájában tárgyalja az arányosság kérdését a művészetben.⁴ Ezek czímei: *Della Pittura*, *De Statua* és *Cinque ordini Architettonici*. Nem állít föl valami szigorú arányossági normát, melytől a művésznek eltérnie nem szabad. Sőt az ellenkezőt hangoztatja. Az arányok alkalmazását a művész szabadságára bizza; ⁵ szigorú proportiók helyett a természet közvetlen megfigyelését ajánlja,⁶ mely megóvjja a művészt attól, hogy egyének helyett típusokat ábrázoljon.⁷ Másutt viszont inti a művészt, hogy ne másoljon,⁸ a mi itt azt jelenti, hogy ne dolgozzék az antik emlékekből levont megszabott kis

¹ Wintenberg, C.: Der Tractat über die fünf regelmässigen Körper, und Luca Pacioli. Repert., V. k.

² Jordan, M.: Der vermisste Tractat des Piero della Francesca über die fünf regelmässigen Körper. Jahrbuch, I., 112. l.

³ Wintenberg: Repert. V., 40. l.

⁴ Ed.: Janitschek. Eitelberger, Quellenschriften, XI. k.

⁵ Id. kiadás: 205. l.

⁶ U. o.: 149. l.

⁷ U. o.: 149. l.

⁸ U. o.: 155. l.

arányszámokkal. Sőt határozottan kimondja,¹ hogy az emberi test felépítésénél inkább út választandó, mint a speculatív számításé. Ám Alberti már neveltetésénél fogva is humanista volt, művészetről és arányosságról írván, nem volt szabad tehát mellőznie Vitruviust, ha ki nem akarta magát tenni ama veszélynek, hogy a humanismus divatjának hódoló kortársai lennének. Vitruvius nyomán az emberi alaknak bizonyos normalis arányszámait adja. Az emberi láb helyett azonban a fejet ajánlja, mert ez, mint az emberi test diszes betetőzése, méltóbb rá, hogy egységül szolgáljon.

A renaissance arányossági törekvéseinek legnevezetesebb képviselője *Lionardo da Vinci* (1452—1519.), már azért is, mert a renaissancenak — Albertin kívül — egyetlen nagy művésze és pedig a legnagyobbak közül való, a ki a művészeti arányossággal theoretikusan foglalkozott. Lionardo arányossági törekvéseinek magyarázatát Wintenberg után² általában a renaissance művész sokoldalúságában szokták keresni. Azonban nem veszik tekintetbe, hogy a renaissancenak számos más művésze, köztük Verocchio, Benedetto da Majano, Michelangelo is a művészetnek több ágát művelte; és ezek nagy szellemek is voltak, bizonyára nagyobbak Jacobo Barbarinál s mégsem törekedtek arányossági sémák megállapítására. Úgy véljük, Lionardot az arányosság kérdése felé Luca Paciolival való összeköttetése vitte. Paciolit nagy tisztelettel övezte, annyira, hogy tractatumaához saját maga készített rajzokat. Bizonyára bámulattal szemlélte a Pacioli mystikus számításait, azzal a bámulattal, melylyel a tudni vágyó laikus nézi az előtte alig érthető, titokzatos dolgokat. Lionardo művész és kutató elme volt, nem humanista; tudásvágya a világ-egyetemet fölkarolta, a nélkül azonban, hogy az ismeretek egyes ágaiban a részletekre terjedő alaposzággal kárt volna; igen gyakran csupán a sejtés vezet, de éppen ez legjellemzőbb szellemi mivoltára nézve. Kiváltképen geometriai és matematikai ismeretei hiányosak és felületesek, a legegyszerűbb geometriai fogalmakat folytonosan összetéveszti egymással. Arányossági egységeiben ingadozik, mint mestere, Vitruvius, kit nem egyszer szóról-szóra fordít.

¹ Id. kiadás : 111. l.

² Seritti letterari di Lionardo da Vinci. III. kv., I. fejezet, 846. sz.

A mellett előadása zavaros, írásmódja nehézkes, nem is szólva orthographiájáról, mely szintén nehezíti megértését.

Lionardo nem írt összefüggő művet; ú. n. „festő-könyve“ egyes jegyzetekből van összeróva. Szándéka volt azonban oly munkát szerkeszteni, mely gyakorlati útmutatásul szolgált volna a festőknek. Ennek terve fönmaradt jegyzeteiből ismeretes és ránk nézve annyiból is tanulságos, hogy benne a proportiók tárgyalását (Ludwig bécsi kiadása szerint) mindjárt az *anatomiai* rész követi — mintegy kiengesztelésül, a *művész* lelkiismeretének megnyugtatósául, hogy az „isteni arányt“ is figyelemre méltatta. Miután könyvében szólt a matematikáról, mechanikáról, meteorológiáról, geographiáról és philosophiáról, nem mulasztotta el a speculativ arányokkal való foglalkozást sem.

Terjedelmes jegyzetein kívül rajzokban is foglalkozott az arányokkal. A mi azonban korántsem egyértelmű azzal, hogy spekulativ törekvéseit művészetében is hasznosította volna. Számos fönmaradt vázlata tanúsítja, hogy rajzban is próbálgatott számbeli és geometriai arányokat keresni. Olyan vázlatos rajzain ellenben, melyek valamely festményéhez tanulmányul szolgáltak, sohasem használ méréseket. Ilyenkor a természet a mestere. ilyenkor *művész*, a kit kicsinyeskedő speculatiók nem köthetnek.

Nemcsak művészetével, de szavának erejével is bizonyítja, milyen távol állott művészeti gyakorlatától minden arányozási rendszer. Mindazáltal arányossági kutatásai a korabeli humanistákra irányító hatással voltak. A nem művész humanistáknak egész sora valóságos lázzal szánja magát arányosság keresésére. Legjelentékenyebb közöttük, mert a legműveltebb és kutatásaiban Albertivel s Lionardoval kapcsolatokat mutat: *Pomponius Gauricus* (1482. —?).¹ Telivér humanista. Ismeri, ha jól nem is Platont és Aristotelest; munkáik egyes töredékeit fölhasználja. Olvassa Homeroszt és Vergiliust, kikkel gyakran érvel a művészet teoriája dolgában. Maga is költő; epigrammákat és elégiákat szerez. Megírja a görög írók életrajzát latin nyelven. Sőt szobrászattal is próbálkozik nápolyi egyetemi professzor korában. Látni való, hogy nemkevesebb sokoldalú, mint társai. Ez előzmények után méltán várhatjuk, hogy az arányosság kérdését is megbolygassa.

¹ Életről l.: Jovius, Paulus: *Elogia doctorum virorum*. LXXV.

*De sculptura*¹ cz. munkájának általános szobrászati bevezetése után mindjárt az első fejezetben foglalkozik a művészeti arányossággal. A *szép harmonia* gondolatára Platon viszi² s Aristoteles³ nyomán az anyagot szétválasztja a formától.⁴ Arányozási módszerében az első útbaigazítást Lionardon keresztül Vitruviustól kapja. Egységének megválasztásában Alberti hatását látjuk. Egységül — mondja — a bölcs természet a legnemesebb testrészt: a fejet⁵ rendelte. A fejet hosszában három részre osztja, melyek közül a felső a bölcsesség, a közbelső a szépség, az alsó pedig a jóság székhelye.⁶ Nyilvánvaló ebből is, hogy a gyakorlati művészet az ilyen szempontból irányított rendszert nem fordíthatta hasznára. Ez egység viszonyaiból $3 \times 3 = 9 \times 1$ (a fej hossza) a test hosszmetét nyújtja, mely kiterjesztett karok mellett egyenlő a test szélességével.

A Gauricus arányossági rendszerének csak theoretikus jelentőséget tulajdoníthatunk, mint a renaissance többi hasonló törekvésének s nem rokonszenvezhetünk azok véleményével, kik e törekvéseknek jogkört követelnek a gyakorlati művészetben.⁷ Hiszen Alberti és Lionardo kivételével a renaissance egyetlen nagy művésze sem törődött az arányossági speculációkkal. Sőt Michelangelo, a kinek alakjai formailag a legapróbb részletig tökéletesek, határozottan elítél minden ilyen próbálkozást, mikor a Dürer proportionalis számításait „*una cosa molto debole*”-nak bélyegzi.

A sorozatot bezáró arányozási tractatum szerzője bennünket, magyarokat, közelebbről érdekel, a mennyiben munkáját Bonfinius lefordította latinra Mátyás királyunk számára. *Filarete* (tk. Antonio di Pietro Averlino, 1400 —?) *Trattato di Architettura* cz. művének⁸ mindjárt első könyvében szól az építészeti arányokról,

¹ Első kiadása: Filippo Giuntától, 1504., Firenze, I. Ercole, Ferrara herczegének ajánlva. — Másodszor Brockhaus Henrik adta ki, német fordítással és bevezetéssel. Leipzig, 1886.

² Platon: *Timaeos*, 69., 90.

³ Aristoteles: *Physikája*, lib. I. cap. 10. és lib. II. cap. 1.

⁴ Brockhaus kiadásában, 130. l.

⁵ Platoni gondolat, *Timaeos*, 90.

⁶ Platoni analogia.

⁷ Gauricusról szólva: Brockhaus id. kiad., 30. l.

⁸ Ed. Oettingen, Wolfgang von. Eitelberger-Ilg, Quellenschriften. Új sorozat III. k.

természetesen híven követve Vitruviust, a kivel alkalmasint az Alberti révén ismerkedett meg. Az egész mű tele van hamis adatokkal és humanistára valló nagyhangú, olykor fantastikus szólamokkal, melyeket többnyire maga sem hihetett el. A „modern“ (értsd: csúcsíves) építészeti rendszert pl. elítéli, az neki barbár valami, holott a gyakorlatban ő az egyetlen olasz építész, ki a renaissanceba erősen csúcsíves motivumokat kever. Nevezetes azonban a Filarete munkájának formája: 25 könyvből áll t. i., melyek ú. n. keretelbeszélést alkotnak. Az első könyv azon kezdődik, hogy egy herczegnek asztalánál szóba jönnek építészeti dolgok, miközben a vendégek a *Trattato* jelenlévő szerzőjét fölkerik, világosítaná meg előttük behatóbban az építészet lényegét. A mester eleget tesz a kívánságnak és 25 könyvön keresztül, mindenféle meseszerű történetek keretében előadja nézeteit az építészet keletkezéséről, arányairól, anyagáról, az építő és épített kötelességeiről, majd pedig — s ez a mű legnagyobb része — leírja részletesen, miképen építendő fel egy ideális város, mely jótevő-jének: Francesco Sforzának tiszteletére a „Sforzinda“ nevet kapná. A munka a Medici család szertelen dicsőítésével végződik — a mi szintén humanista vonás.

Gerevich Tibor.

(Vége köv.)

ISMERETELMÉLETI TANULMÁNYOK.

(Befejező közlemény.)

III. A szellemi tudományokban fellépő ismerésről.

1. *A belső észrebevés; a fogalomalkotás a szellemi tudományokban általában.*

Valamint a külső észrebevés és az ebből kialakuló szemlélet és fogalomalkotás a természettudomány alapját képezi, úgy a belső észrebevés, mely nem a külvilágról, hanem saját lelki-folyamatainkról értesít, a szellemi tudományoknak képezi alapját. Egyéni tudatfolyamataink épp úgy valóságok, vagyis épp úgy tárgyai a tapasztalásnak, mint a külvilág jelenségei, csak hogy úgy megismerésük módja, mint természetük radikálisan különbözik a külső észrebevés feltételeitől, illetve a természeti tárgyak sajátosságaitól.

A mi az első pontot illeti, bizonyos mindenekelőtt, hogy a pszichikai tüneményeket mindenki csak önmagában ismerheti meg, vagyis annyiban értheti azokat, a mennyiben belső tapasztalásában felmerültek, a mennyiben tényleg átélte őket. Más emberek vagy az állatok tudatfolyamatait csak bizonyos külső jelekből következtethetjük.

A pszichikai tünemények megismerése tehát teljesen egyéni jelleggel bír s innen van, hogy végelemzésben az összes szellemi tudományok alapját a nagyított emberi Én képezi.

Avval, hogy míg a külső észrebevésnél többen ugyanazon tárgyat ismerhetik meg, addig a belső észrebevésnél minden ismerőnek külön, a többiek előtt elrejtett tárgya van, függ össze, hogy a pszichikai jelenségek megismerése *közvetlen* vagyis általa

nem egy, tudatfolyamatainktól különböző tárgyat, hanem önmagunkat ismerjük meg. Ennek megfelelőleg a külső és a belső észrebevés tárgyai is gyökeres különbséget mutatnak. Az előbbieket ugyanis tér és időben terülnek el, vagyis természetismerésünk valóságos térbeli tárgyakat, vagyis substantiákat mutat, addig a belső észrebevés, vagyis a pszichikai ismerés folyamatok láncolatát tárja elénk, a melyek csak időben, de nem egyúttal térben is játszódnak le.

A belső észrebevésben egyébként megtaláljuk némi, az előbbiekből magyarázható körülményektől eltekintve, ugyanazon elemeket, mint a külső perceptióban. Az analytikus mozzanat itt is az észrebevés első állomása, a mennyiben a perceptio e téren is úgy kezdődik, hogy az önmagunkban tapasztalt különböző tudatfolyamatokat egymástól megkülönböztetjük. A synthesisnek azonban itt részben eltérő szerepe van, a mennyiben annak mozzanatai: a projectio és az unificatio annak megfelelőleg, hogy itt közvetlen ismeréssel és csak időbeli valósággal van dolgunk, némileg más természetűek lesznek. Projectio, vagyis a térben való kivetítés és az ahhoz közvetlenül csatlakozó unificatio helyett ugyanis itt belső egységesítés lép fel, mely abban áll, hogy az összes lelki folyamatokat egy közös belső góczpontra vonatkoztatjuk s így az unificatio itt introjectióval párosul. E művelet eredménye az En, mely ha rudimentalis alakban minden tudatfolyamattal adva is van, valamint a külsőség tudata már csirájában megvan minden peripherikus érzetben, úgy hogy a projectio és az introjectio e mikroszkopikus elemeket csak nagyítják és öntudatosakká teszik, mint kifejlett személyes, individualis En, tagadhatatlanul későbbi fejlődés productuma.

A belső észrebevés e mozzanatainak összesége alkotja az önmagára reflectáló tudatot: az öntudatot a szó legáltalánosabb értelmében. Már az eddigiekből is láthatjuk, hogy az öntudatnak különböző fokai lehetnek: ily értelemben beszélhetünk perceptív, apperceptív és ítélő öntudatról.

Hogy a belső észrebevésen alapuló ismerés világa mily gyökeresen más természetű, mint a külső észrebevés által tudatunkba emelt valóság, legjobban az bizonyítja, hogy itt két oly ismerési terrenumot kell megkülönböztetnünk, a melyek analogiáját a külső észrebevés, vagyis a természettudomány világában hiába keressük. Értjük a *psychologiai* és az *értvényességi* szem-

pontból való ismerést, a melyek viszonyáról általában az ismeretelméleti kategoriákról szóló tanulmányunkban iparkodunk megfelelő conceptiót alkotni. Itt csak annak constataálására van szükségünk, hogy valamely psychikai tünemény *valódisága*, vagyis empirikus felmerülése egészen más, mint az abban foglalt tartalom *érvényessége*, a mennyiben lehet valamely ítélet vagy fogalom lélektanilag valóság (tény) s így szükségképi, de azért logikailag vagy etikailag helytelen, mint a minők az összes értelmi és erkölcsi tévedések. Előreláthatólag tehát egészen más ismerési folyamat lesz az, a mely által valamely psychikai jelenség ténylegességét appericiáljuk, mint azon processus, a mely által annak logikai, hedonistikus, ethikai vagy aesthetikai szempontból való megfelelésségét, tehát *értékét* megállapítjuk. A szellemi tudományokban való fogalomalkotás problémája tehát két kérdést tartalmaz: a *psychikai tények* és az *értékek* megismerésének problémáját. Az előbbi szempontból tekintik a belső tapasztalás tényeit s ebből folyólag a szellemi folyamatokat általában azon disciplinák, a melyek a psychikai tünemények leírásával, elemzésével, genesisök megállapításával, a tényleges kapcsolatukban megnyilatkozó törvényszerűség kiderítésével foglalkoznak. Idetartozik az egyéni tudatfolyamatok vizsgálata: a psychologia és a collectiv lelkijelenségek és az ebből fakadó tünemények elméletét tárgyaló különböző társadalmi tudományok, tehát a szó legáltalánosabb értelmében vett sociologia.

Abból folyólag, hogy e disciplinák a psychikai *tényeket*, mint *ilyeneket* vizsgálják, tekintet nélkül értékükre, tehát csak ténybeli összefüggéseket keresnek, magyarázó elvük az empirikus törvény, vagyis czéljuk az, hogy felbontván a bonyolultabb jelenségeket elemiebbekre, azt állapítsák meg, hogy az elemi tünemények mily törvényszerűség szerint alkotják a bonyolultabbakat. Miután pedig ily törvényszerűség nem concipálható okviszony felvétele nélkül, mert hiszen ok és okozat fogalmai épp a törvényszerűség constataálása által kifejlesztett apperceptiv segéd-eszközöknek tekinthetők, vagy megfordítva: az empirikus törvény mindig általánosított okviszonynak mondható, a szellemi tudományok emez osztályának magyarázó elvét a causalitásban is jelölhetjük meg.

Világos, hogy az értékekkel foglalkozó szellemi tudományok más természetűek lesznek. Kétségtelen ugyan, hogy az értékeket

is, legyenek azok alsóbbrendűek, mint kellemes, kellemetlen, vagy felsőbbrendűek, mint logikai, erkölcsi, aesthetikai értékek is, csak *mint tényeket* ismerjük meg, mert hiszen, mint említett tanulmányunkban megkísértjük kifejtetni, az érték nem külön empirikus tény gyanánt van adva öntudatunknak, hanem csak mint a pszichikai tényektől a tapasztalásban elválaszthatatlan mozzanatot ismerjük. Ezért tartjuk czélszerűnek a pszichikai tény értékét a pszichikai tény egy új dimenziójának tartani, ez analógiával azt akarván jelezni, hogy bár a tapasztalásban nem adhatók külön, de lényegileg mégsem azonosak. Ennyiben tehát a kritikailag megállapított értékelmélet — így nevezvén az értéktudományok összességéből levont általános tételek rendszerét — épp úgy az inductióban gyökerezik, mint az előző csoportba tartozó ténytudományok. Vagyis a logika, aesthetika, etika vagy bármely más értéktudomány nem fejtheti ki a megfelelő értékek voltaképi értelmét s ebből folyólag nem is formulázhattak normákat, a melyek, mint látni fogjuk, közvetlenül folynak az értékítéletekből, ha az értékelés lélektani tényét és empirikus feltételeinek összességét nem vizsgálja. Hiszen az értékek a belső empirikus észre-
 vevés által feltárt tudatélet postulatumait képviselik, a melyről tudomást is már csak tapasztalás: a közvetlen empiria tenyeinek vizsgálata alapján nyerhetünk. Ezért kell a logikának a gondolkodás lélektani vizsgálatán, az etikának és aesthetikának az erkölcsi, illetve a szép élvezetét képező érzelmek pszichológiai elemzésén felépülnie és önámítást követ el, ki ez alapot nélkülözhetőnek tartja, mert hiszen arról, hogy gondolkodunk, hogy van erkölcsünk stb. már empirikus úton, vagyis bizonyos pszichikai *tények* tudatosítása által értesülünk. A minő elhibázottnak kell tartanunk minden oly törekvést, mely csak ténytudományokat akar elismerni a szellemi disciplinák körében s így a logikát, az etikát és aesthetikát teljesen ténytudományokban akarjak feloldani, épp oly keresztülvihetetlennek tartjuk azon tant, mely e disciplinákat ellenhatásképen teljesen függetleníteni akarja a lélektan leíró munkájától.

De a rokonság csak annyiban áll a leíró *lélektani* és az *értékelő* tudományok között, hogy az utóbbiak is kell, hogy a belső tapasztalás tényeiből induljanak ki. Egyebekben nagy módszertani különbségeket találunk a szellemi tudományok e két csoportja között. Midőn ugyanis az értékelő tudományok sajátos feladatuk

megoldásába fognak, vagyis midőn azt iparkodnak megállapítani, hogy a mai tudat micsoda normák szerint tart valamit igaznak, szépnek, jónak, akkor már nem inductióval, hanem deductióval élnek, a mennyiben bizonyos elemi értékítéletekből, a minők pl. a logikai axiomák s a melyeket minden kifejlett normalis és az evolutio mai színvonalán álló tudatszervezet elismer, a bonyolultabb értékeket kifejtse.

Ez elemi értékítéleteket, a minők a logikai, erkölcsi és aesthetikai vagy más értékek kiindulópontjai, már tovább nem tudjuk bonczolni és valami más ítéletből levezetni. Lehetetlen például az ellenmondás elvének érvényét, vagy hogy miért tartjuk az önfeláldozást jónak és nemesnek, további speculatioval levezetni s a positiv vizsgálat legföljebb az értékek fellépésének külső empirikus (biológiai, sociológiai) vagy belső lélektani feltételeit s azok törvényszerűségét derítheti ki, de nem vezetheti le és igazolhatja azok benső értékét. Ez elemi kiindulópontokat, vagyis az elemi értékítéleteket, vonatkozzanak azok bármely térre is, minden embernek *önmagában* kell megalkotnia, illetve felfedeznie, s ezért ezek nem is közölhetők. Az értékelő tudományok tehát végelemzésben mindig deductive járnak el sajátos feladatuk: az értékelés tartalmának kifejtésénél és esetleges normák formulázásánál. Más szóval: értékelő tudomány *nem* empirikus törvényszerűség felmutatása, vagyis nem a causalitás elve alapján magyaráz. Valamely értékítélet benső érvénye független annak causalis megokoltságától, vagyis empirikus valódiságától. Bármely ítélet logikai igazsága s így a róla alkotott formalis logikai tétel igaz marad, függetlenül attól, hogy hányszor lép fel ez ítélet mint empirikus tény, vagyis hányan vallják annak helyességét, vagy helytelenségét. Ezért nem lehet az igazságot szavazással eldönteni. A geocentrikus világnézet lélektanilag szükségképi és épp ezért általános is volt, de azért logikai helyességgel még sem bírt. Ezt nem látja a consensus gentiumra való naiv hivatkozás, mely még ma is él a köznap gondolkodásban, sőt néha a tudományban is felüti fejét.

A téves ítélet téves marad, akárhányan is vallják, vagyis tudományos nyelven: akármennyire is szükségképi valamely ítélet a szó lélektani értelmében, illetve akármennyire is igazolhatjuk létét a causalitás alapján: e causalis indokolás nem dönt annak értékére nézve, legyen az logikai, ethikai, aesthetikai vagy

hedonistikus értékítélet. Az érték felismerése tehát az ismerés egy egészen más dimenziójához tartozik. Az értéktudományok magyarázó elvének e negatív kriteriumával, hogy t. i. az nem a causalitás, vagyis az empirikus szükségszerűség kiderítése, egyelőre meg kell elégednünk, mert e tekintetben eltérés mutatkozik az egyes értéktudományok között. Míg ugyanis első tekintetre világos, hogy a logikai értékek magyarázó elve a principium rationis sufficientis és hogy általános érvényű normák megalkotásánál ez elvnek mindig szerepet kell játszania, addig az egyes konkrét erkölcsi értékítéleteket nem ez a principium igazgatja. Más szóval: a magyarázóelv, mely az értéktudományoknál *sanctio*-nak neveztetik, nem ugyanaz a különböző természetű értékekre nézve. E pont tüzetes tárgyalásába azonban jelen tanulmányunk keretében nem bocsátkozhatunk; annál kevésbé mulaszthatjuk el azonban a pszichikai tényekkel, mint ilyenekkel foglalkozó szellemi tudományok ismeretelméleti természetét közelebbről meghatározni.

2. *A szellemi folyamatok tényleges megismerése (psychologia és sociologia).*

A belső észrevevésnél épp úgy történik a perceptióról az apperceptióra való átmenet, mint a külső tapasztalás területén. A perceptióban foglalt analitikus és synthetikus művelet itt is növekszik világosságban és határozottságban, midőn az észrevevés fokozatosan apperceptióvá válik. Ezáltal a perceptív öntudat apperceptív öntudattá fokozódik, melynél lelki folyamatainkat határozottabban különböztetjük meg Énünkől, miközben ez utóbbi egysége is jobban domborodik ki. Az apperceptio itt is észrevétlenül megy át az ítéletbe a mint az elvonás és a kiemelt mozzanatok dualistikus összekapcsolása létrejő. A fogalomalkotás is analog módon történik avval a különbséggel, hogy itt nem érzéki képekről hanem belső pszichikai elemekről van szó. E hasonlóság mellett azonban nagy különbségeket fedezünk fel a természettudományi és a szellemi tudományokban fellépő fogalomalkotás között.

Láttuk ugyanis, hogy a szellemi folyamatok ismeretének tartalmát minden ember a saját egyéni lelkifolyamataiból meríti. Ez áll végelemzésben a collectiv (társadalmi) szellemi folyamatokra nézve is, mert hiszen csakis egyéni tudatfolyamatokból

szövéődnek össze, a melyek fogalmát szintén csak az önmagunkban tapasztalt pszichikai adatok alapján alkothatjuk meg. Úgy az egyéni lélektanban, mint a sociológiában, tehát mindig egyéni lelkifolyamatok általánosításával vagyunk kénytelenek élni. Ezáltal a szellemi folyamatokra vonatkozó fogalomalkotásunknál egy új fiunctióval találkozunk azon műveleteken kívül, a melyek a fogalomalkotást általában alkotják. A saját lelkifolyamatainkat ugyanis objectiválnunk kell, ki kell azokat vetíteniünk más emberek tudatába, mert csak ily alapon tudjuk mások tudatéletét megismerni, vagyis a psychologia és a sociologia alapfogalmait megkonstruálni. A szellemi tudományok alapfogalmai tehát egészen más értelemben ugyan, mint a matematikai fogalmak, de szintén *synthetikus constructiók* s így jóval bonyolultabb termékek, mint a természettudomány fogalmai. Ez utóbbiak ugyanis mindnyájunk közös világából alkotják fogalmaikat, a szellemi tudományok ellenben a kutatók egyéni lelkületéből merítik tartalmukat. E körülmény okozza, hogy teljesen objectiv lélektanról, mely ne végelemzésben az önmegfigyelésből meritené fogalmait, vagy oly objectiv sociológiáról, a mely minden pszichologiai elemtől menten állapítaná meg eredményeit,¹ nem lehet szólni. Hiszen a külső tapasztalás a valóságban végbemenő lelkifolyamatoknak csak physikai symptomáját nyújtja: az érzéki észrevevés az emberek életében csak a physikai mozzanatokat: a járást, kelést, cselekvést stb. mutatja, de mindezek *magyarázatát* saját belső tapasztalásunk alapján eszközöljük: azáltal, hogy belső észrevevésünk eredményeit e nyüzsgő-mozgó emberi világba kivetítjük: más emberek szervezetebe projiciáljuk, kiindulva bizonyos külső jelekből. Miután pedig az emberi tudat individualitása igen nagy, e kivetítések mindig nagyon subjectívek és így objectiv érvényükben fölöttébb hypothetikusak lesznek. Ez okozza, hogy a szellemi tudományok fogalmai és törvényei, tehát általában eredményei sohasem lehetnek oly exactak, mint a természettudomány tételei, hanem mindig nagy mértékben elmosódottak és így általánosításuk kétes értékű marad. Mindez, ha nem is jogosít fel skepticismusra, de óvatosságra int és azon törekvés utopistikus voltát világítja meg ismeretelméletileg, a mely a szellemi tudományokkal szemben teljesen ugyanazon igé-

¹ A minőnek pl. Durkheim szeretné látni a disciplinát: Les règles de la methode sociologique. Paris 1901. 39. l.

nyeket támasztja, mint a természetismeréssel szemben és oly jellegű eredményeket vár tőlük, mint a minőket természettudományokban bírunk. E conceptio ismeretelméleti dogmatismuson, tehát önámításon alapszik s legkevésbé méltó a positivismushoz, melynek nevében legtöbbször fellép, mert távol attól, hogy a tények és a különböző tapasztalati terrenumok heterogeneitásából indulna ki, naturalistikus elvonásaitól nem látja a valóságot a maga számtalan árnyalatával és kimeríthetetlen sokféleségével, mely az ismeretelméleti kritikával dolgozó kutatót visszatartja, hogy egynéhány sovány és felületes analogiával megelégedve, a szellemi tudományok specifikus jellegét egészen ignorálja.

Ismeretelméleti szempontból rendkívül érdekes, hogy ugyanazon szellemi functio: a synthesis, melynek túlsúlya a matematikai fogalomalkotásban épp e disciplina exactságának alapja, itt épp az ellenkezőt: a fogalmak és az eredmények határozatlanságát eredményezi. A különbség oka nyilván az, hogy a matematikai synthesis tér és idő szemléleti formáiban hajtjuk végre és hogy a synthesis alapját nem egyszerű elvonással alkotjuk a tapasztalásból, mert a matematikai fogalmak apperceptív műveleteink symbolumai, addig a szellemi tudományokban fellépő synthesis a legegényibb és a szemléleti formákban (tér és idő) legkevésbé határolható empirikus tartalomból: a belső tapasztalásból meríti anyagát.

Mindebből önként következik, hogy a *lelki valóság* csak annyiban lehet tapasztalatunk tárgya, a mennyiben az saját, illetve közvetve más egyének tudatfolyamataira vonatkozik. Ez egyéni lelkifolyamatok összegén kívül egy „magasabb” lelki valóságot, a melynek ez egyéni lelkifolyamatok csak „nyilvánulatai” volnának, nyilván nem ismerünk s a valóságban ilyesmit nem is találunk. Valami társadalmi entitásról, mely egyéb volna mint ama folyamatok összesége, a mely az egyes együttélő emberek között végbemennek, semmit sem tudunk és nincs is semmi okunk és jogunk ilyesmi létezését feltenni. Az abszolút lét eszméje szellemi tudományokban sem realizálható fogalom: itt is csak relativ tünetmények képezhetik ismerésünk tárgyat.

A sociologiai realismus, mely az egyes concret társadalmi folyamatok mögött valami abszolút létű, az egyes tünetményekről különböző realitású lényt keres, épp oly ismeretelméletileg nem igazolható álláspont, mint a fönnebb tárgyalt metaphysikai realismus.

3. Az értékek megismeréséről általában.

Ha az értékítélet közvetlenül vonatkozásba hozható az öntudatos emberi cselekvés vagy ítélet és gondolkozás valamely ágával, mindig bizonyos norma csiráját rejtí magában, illetve ily norma belőle kifejtethető. Így logikai, aesthetikai vagy ethikai becslést kifejező ítéleteink megfelelő normák forrásául szolgálhatnak s az ily normák nem egyebek, mint az értékítéletekből levont általánosítások.

Azon disciplinák, a melyek már elemi ítéleteikben ily normatív magatartást tanusítanak, normatív tudományoknak nevezetnek. Három ily tudományyal bírnak s ezek: a logika, ethika és aesthetika. Mielőtt azonban ez ismerési ágak normatív jellegét igazolnók, mely különösen újabban számos támadásnak volt kitéve, félreértések kikerülése céljából meg kell különböztetnünk a *normákat* a *szabályoktól* vagyis ennek megfelelőleg a tulajdonképeni normatív tudományokat az alkalmazott disciplináktól, melyek szintén bizonyos követendő tételeket és cselekvési módokat állapítanak meg.

A különbség nézetünk szerint az alkalmazott, tehát a gyakorlati tudományok, a minők a paedagogia, a technologia, therapeutika, sebészet stb. és az említett normatív tudományok között az, hogy a felállított normák *forrása* e két esetben teljesen különböző. Míg ugyanis az alkalmazott tudományok által formulázott szabályok bizonyos elméleti ismerésnek, rendszerint a *valóságról alkotott általános ítéletnek productumai*, illetve alkalmazásai, szóval bizonyos pozitív tudományokon épülnek fel, illetve ezekből levont tanulságok, addig a logikai, ethikai és aesthetikai normák nem valamely a valóságra, vagy pl. matematikai igazságokra vonatkozó ítéletek alkalmazásai, hanem végelemzésben bizonyos *értékek közvetlen* felismerésének eredményei. Ezt az értékelés e nemének elfogulatlan lélektani vizsgálatát, úgy hisszük, teljesen igazolja. Arra, hogy egy önmagának ellenmondó állítást logikailag helytelennek nyilvánítsak, vagy hogy egy cselekedetet nemesnek, egy műremeket szépnek nyilvánítsak, erre nem inductio vagy más elméleti kutatás, hanem a logikai sarkigazságokban nyilvánuló evidencia közvetlen megismerése, illetve valamely ethikai, vagy aesthetikai érték megállapításánál az illető dolog érzelmi appreciációja szükséges. Az elméleti ismerés kétségkívül tökéletesítheti az ily értékítéleteket: a gondolkozás öntudatos fegyelmezése, az erkölcsi érzület

és a műizlés megfelelő tanulmányokkal való nemesítése biztosabbá, öntudatosabbá teszi az értéktételeket, de *nem teremtheti meg őket* teljesen, hanem más bizonyos értékek közvetlen felismerésére kénytelen építeni. Az elmebeteg vagy a hülye, az congenitalis erkölcsi tompaságban szenvedő, vagy az aesthetikai fogékony-sággal egyáltalán nem rendelkező sohasem fog logikusan gondolkozni, illetve helyes erkölcsi és aesthetikai ítéleteket alkotni, mert ez értéktételek végelemzésben bizonyos *közvetlen* elemi értéktételeken épülnek fel, a melyeket nem lehet tanítani és közölni és ab ovo megteremteni, hanem csak fejleszteni. Szóval: a logikai, etlikai és aesthetikai értéktételek s így a *κατ' ἑξοχήν* normatív tudományok tételeik és így normáik sanctióját végelemzésben mindig bizonyos egyszerű, felbonthatlan, csak közvetlenül felismert értéktételekből meritik, míg az alkalmazott tudományok elméleti ismerésből fejtik ki tanulságaikat. Az előbbi normák tehát közvetlenek, ez utóbbiak, a melyeket megkülönböztetésül szabályoknak nevezünk, pedig közvetettek, a melyek elméleti ismerésben, de nem közvetlen értéktételekben gyökereznek.

Ama támadások, a melyek az utóbbi években a normatív tudomány eszméjét érték, azért végződtek oly gyakran az utóbbi vereségével, mert maguk ez álláspont védői s nem emelték ki a normatív és az alkalmazott tudományok különbségeit, a mi nyilván e problema ismeretelméleti oldalának elhanyagolásából következett. Innen van, hogy még azok is, kik elismerték a logika, ethika és aesthetika normatív szerepét, ezt úgy értették, hogy ezek normái épp úgy csak elméleti ismerésből levont tanulságok, mint pl. a technologia utasításai.¹ E téves álláspontot még támogatták bizonyos elhamarkodott elméletek, a melyek pl. a logikát teljesen a pszichológiában, az erkölcsi, sőt néha az aesthetikai becslést is bizonyos bonyolult, elméleti ismerésre támaszkodó tanulságok levonásává akarták tenni, a minő pl. az utilitarismus törekvése az ethikában s így még jobban elfödtek az értéktételek *közvetlen* jellegét, mely a hozzájuk tapadó hasznossági vagy másféle speculatiók daczára is mindig felismerhető. E ponton csak a *tények* és az *értékek* megismerése különbségének világos figyelembevétele

¹ Így legújabbán Th. Lipps: Grundlegung der Aesthetik. 1903. 2 1.

óv meg a tévedéstől. E célból iparkodjunk a három normatív tudomány természetét közelebbről meghatározni.

A logikát normatív tudományná nyilván az teszi, hogy tételei nem arra vonatkoznak, hogy miképen gondolkodunk tényleg, hanem azt fejezik ki, hogy miképen kell helyesen gondolkodnunk. A logikai ítélet tehát mindig értékelést, becslést tartalmaz. Ez más szóval azt jelenti, hogy midőn valamely ítéletet logikai szempontból ítélünk meg, vagyis midőn valamely ítéletet *igaznak* mondunk, akkor bizonyos számú lehető ítéletből kiválasztjuk, illetve megjelöljük azt, a mely helyes. A logikai ismerés normatív jellege tehát abban áll, hogy bizonyos *kiválasztó tevékenységgel* jár a logikai megítélés, hiszen az értékelés mindig ebben áll. És ettől a kiválasztó functiótól sohasem vagyunk képesek elvonatkozni, midőn valamely fogalmat, ítéletet, vagy elméletet igaznak vagy nem igaznak mondunk, szóval a logikai ismerés már eredetileg normatív magatartást tanusít.

Vajjon így vagyunk erkölcsi ítéleteinkkel s így az ethika álláspontjával is? Úgy hiszszük, hogy e kérdésre csak igennel felelhetünk. Midőn ugyanis a számtalan emberi cselekedet és érzület közül, a melyeket tapasztalásunk nyújt, némelyeket erkölcsi cselekedetnek ítélünk másokkal szemben, akkor már értékelő, tehát normatív magatartást tanusítunk épp úgy, mint midőn némely ítéletet igaznak mondunk számtalan ítélettel szemben. Igaz, hogy erre amaz, a positivizmus leple alatt fellépő naturalizmus, mely nem látja sem a külső és a belső tapasztalás közötti radikális különbséget, ez utóbbi keretén belül pedig nem ismeri fel a tények és értékek megismerésének eltérő természetét, azt feleli, hogy a tudományos ethikának tisztán objectív megfigyelés alapján kell megállapítania, hogy mit tartanak az emberek pl. ma erkölcsi cselekedetnek s viszont mit ítélnek erkölcsitelennek s ebből a természet-tudományi módszerrel eszközölt megfigyelésből kell az erkölcsiség elméletét felépítenie. Csakhogy a közelebbi vizsgálat rögtön meggyőz arról, hogy maga az erkölcsiség fogalma sem objectív, hanem subjectív eredetű, vagyis nem a külső, hanem a belső tapasztalásból merítjük, mint a szellemi tudományok összes conceptióit. Vagyis a moralitás fogalmát nem a külső megfigyelésből merítjük, hanem annak világába inkább beleviszszük azt. Innen van, hogy csak az értheti és magyarázhatja az erkölcsi tudományt, a ki az erkölcsi értékek ismeretét önmagában

átélte : a moral insanityben szenvedő nem foglalkozhatna etikával, mert hiszen ily kutató észre sem venné a morált az emberek életében, mint a hogy egy teljesen érzéketlen ember nem vizsgálhatná az érzelmek lélektanát, vagy műizlés híján levő egyén nem alkothatna aesthetikát. Az erkölcsiség, mint bizonyos értékek közvetlen felismerése, valami benső dolog, a melyet nem lehet oly objective vizsgálni mint a physikai jelenségeket, értven objectivitás alatt azt, hogy fogalmát egyedül a külső észrehevésből merítenők. Mert hiszen az erkölcsi érték létét és tartalmát csak önmagunkban ismerhetjük meg s ez láttatja meg velünk azt az emberek életében, tehát csak ennek a világánál gyűjthetünk a moralitásról pozitív adatokat s folytathatunk ez irányban induciót. Távol tehát attól, hogy az ethika, mint pozitív tudomány, nélkülözhetné az erkölcsi érték közvetlen felismerését s az ebben nyilvánuló kiválasztó, normatív magatartást, inkább ez utóbbi nyitja meg előtte az erkölcsi valóság birodalmát s teszi lehetővé, hogy az tapasztalatunk tárgya lehessen. Ha módszertanilag üdvös is az etikában a természettudomány eljárását követni, de ismeretelméleti szempontból nem szabad figyelmen kívül hagynunk a közöttük fennálló radikális különbségeket, a melyeknél fogva az ethika mindig normatív tudomány marad szemben a természetismeréssel, mely csak ténytudományoknak ad életet. Mert bizonyos, hogy az ethikai ismerés : *már maga az erkölcsiség felfedezése* értékelésen alapszik s ezért ismerte el épp az újabb tudományos philosophia csaknem kivétel nélkül az ethika normatív jellegét.¹

Arra természetesen e tanulmány keretében nem terjeszkedhetünk ki, hogy mennyire jogosult az erkölcsi ítéletekben foglalt e normatív magatartást a köteleesség bizony már nagyon bonyolult fogalmaival azonosítani, hanem csak azt legyen szabad megjegyeznünk, hogy a mit Kant erkölcsi autonómiának uvez, az voltaképen nem egyéb, mint azon mozzanat kiemelése, hogy az erkölcsiség fogalma subjectiv eredetű a így alanyi spontán értékelésen alapszik, tehát nem is octroyálható kívülről a tudatra. Ezzel szemben minden oly elmélet, mely a morál fogalmát

¹ V. ö. Medveczky Frigyes : A normatív elvek jelentősége az etikában. (Székfoglaló értekezés a M. T. Akadémiában.) Budapest 1899. különösen 11, 27, 31, 34, 47. ll.

teljességgel kívülről származtatja, akár tisztán társadalmi, akár theologiai fogalmakból, erkölcsi heteronomiára vezet. Azok után, a miket az erkölcsi fogalmak eredetéről mondtunk, Kant álláspontját kell helyesnek itélnünk, mely az autonómiát hangsúlyozza, mert hiszen ez nem egyéb, mint az erkölcsi ítélet értékelő és normatív jellegének másképp való kifejezése.

A mit a logikai és az ethikai ítéletek ismeretelméleti jellegéről mondtunk, áll az aesthetikai ítéletre is. Kétségtelen ugyanis, hogy a szép fogalmának megállapítását vagy az aesthetikai élet bármely nyilvánulatának vizsgálatát lehetetlen teljesen objectív, ab ovo természettudományi és ezzel kapcsolatban fejlődéstani alapra építeni, mert itt is az idevágó objectív megfigyeléseknek csak a belső tapasztalás ad egyáltalán értelmet.¹ Ha például valamely primitív vagy távoli nép aesthetikai életét és művészetét vizsgáljuk, lehetetlen azt tennünk annélkül, hogy ne gondoljunk bizonyos pszichikai tartalomra, a mely műtárgyaik hatását képviseli, mert hiszen e nélkül nem is volna jogunk a kérdéses tüneményt aesthetikainak mondani. E hatás reconstruálását pedig, ha kritikailag át is szűrjük, mindig a saját belső tapasztalásunkból vett elemek alapján vagyunk képesek eszközölni. Épp úgy, mint az erkölcsiség vizsgálatánál, tehát a belső tapasztalás elemei nyitják meg előttünk egyáltalán a kutatás birodalmát: azok fénye szükséges ahhoz is, hogy aesthetikai életet valahol észrevegyünk. Az aesthetikai kutatás bármely területén is rászorulunk a belső tapasztalás hozzájárulására s azt sohasem nélkülözhetjük.

Épp ily kevéssé tagadhatjuk meg az aesthetikai vizsgálat normatív jellegét. Az aesthetikai ítélet ugyanis szintén *értékelést* fejez ki s így midőn valamit szépségnek mondunk, *kiválasztjuk* azt ama rengeteg tünemény közül, a melyek tapasztalatunkban felmerülnek. Midőn például az aesthetikus a tragédiát akarja tanulmányozni e célból nem a sok ezer jelentéktelen terméket veszi tekintetbe, de kiválasztja ezek közül a legjobbakat s ezeken tanulmányozza problémáját, akkor már épp oly kiválasztó és normatív magatartást tanúsít, mint a logikai vagy az ethikai

¹ V. ö. J. Volkelt találó észrevételeit: *Aesthetische Zeitfragen*. München, 1895. és újabban u. a. *Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise in der Aesthetik*. Zeitschr. f. Psychologie u. Physiol. d. Sinnesorgane. B. 29, 17. l.

megítélés. Igaz, ellenvethetné valaki, hogy ez esetben az aesthetikus nem a legjobb, de a legtipikusabb tragoediákat választja ki és teszi tanulmánya tárgyává; csak hogy nézetünk szerint ez nem így van. Mert a tipikus tünemény *összeállttás*, de nem *kiválasztás* eredménye, s ezért a tipikus tünemény legkevésbé egyéni jellegű, legkevésbé kiváló a többi fölött. A tipikus tünemény voltaképen az átlagos jelenség, mely épp ezért legkevesebb új, eredeti vonást tartalmaz ama sok tüneménynyel szemben, a melyet képvisel. Az aesthetikai vizsgálat alapjául vett alkotások épp azok, a melyek a legeredetiebbek, a melyekben leginkább mutatkozik a művészeti alkotások nagy mysteriuma: hogy egyéniek és mégis mindenkire szólnak. A legtanulságosabb tragoedia tehát nem a tipikus, hanem a legtokéletesebb ilyenmű alkotás, tehát kiválasztása, illetve megjelölése nem rideg átlagszámítás, hanem a kutató közvetlen értékelésén alapszik. Hiszen az igazi nagy műalkotás páratlan a maga nemében, a melyet nem lehet más hasonló productumokból levonni, mint a hogy sok ezer fényképből egy átlagarcot nyerünk. Ha pedig valamely aesthetikus túlhajtott naturalismusból ez utóbbi eljáráshoz hasonló módon akarná a vizsgálata alapjául szolgáló műtárgyat megszerkeszteni, ily módon épp a nagy, a kiváló alkotásokat nem érné soha el: nem tehetné vizsgálata tárgyává, nem érthetné meg őket. Az igazi nagy alkotásokat a kutatónak egyénileg kell értékelnie: a saját izlésével, nem pedig inductióval kell azt felfedeznie.

Eljárásának alapját tehát a kiválasztó, magasztaló s ezzel normát magában rejtő ítélet képezi. Az aesthetikai kutatás tehát sohasem tagadhatja meg normatív magatartását, mert ezzel a saját birodalmát zárná el önmaga elől, a melyet mindig értékítélet tár fel előtte. E normatív magatartás azonban nem azt jelenti, hogy dogmatikus, örökérvényűnek hirdetett műszabályok gyártására kell visszatérnünk, hanem csak azt, hogy az aesthetikát sohasem tehetjük minden ízében természettudománynyá, mert a normatív magatartás, valamint a belső tapasztalás mindig integráló része marad az aesthetikai ismerésnek. És ha nem is örökérvényű szabályokat, de a jelenkor aesthetikai kívánalmainak kifejtésénél mégis bizonyos normák megállapítására kell céloznunk. A túlhajtott naturalismus ezen a téren is ismeretelméleti dogmatismusnak bizonyul, mely távol attól, hogy positivismus lévén,

az elvonások nyüge ellen küzdene, inkább maga is a metaphysikusok közös hibájába esik, hogy t. i. egy pár monistikus formuláért feláldozza a valóságos tényálladékokat, t. i. az aesthetikai kutatás nervusát és specifikus jellegét. Az aesthetika, épp úgy mint a logika és ethika, szellemi és értékelő, tehát normatív tudomány marad, épp mert tárgyköreik meghatározása, sőt már *ezek felfedezése* értékelésen alapszik.

Miután ismeretelméleti fejtegetésünk ily módon az értékek megismerésének általános feltételeit iparkodott megállapítani valamint nyomon kísértük, hpgy miképen születik meg a vizsgálatból a normatív tudomány, legközelebbi feladatunkat az képezné, hogy a logikai, ethikai és aesthetikai értékek megismerésének folyamatát tüzetesebben határozzuk meg. E feladat azonban sokkal nagyobb, semhogy e tanulmány keretében vállalkozhatnánk megoldására. Különben is úgy hisszük, hogy bár e problema tagadhatatlanul ismeretelméleti természetű, annak vizsgálata nem választható el a logikai, ethikai és aesthetikai értékek oly arányú vizsgálatától, a melynek csak disciplinák beható tárgyalásánál lehet helye.

Dr. Pauler Ákos.

A TÁRSADALMI KÉRDÉS.

A következőkben philosophiai indokolásait akarjuk adni a socialis kérdésnek. Nem történeti tényekkel foglalkozunk, sem a francia, sem a német socialismussal nem foglalkozunk; vizsgálódásunk tárgyát a socialismus, mint állandó társadalmi jelenség, képezi. Hála Istennek, Magyarországon a socialis kérdés és mozgalom oly nagy méreteket nem öltött, mint a külföldön. Valószínűnek tartjuk, hogy az állami beavatkozás jótékony korlátok közé szorítja azokat a forrongó erőket, a melyek különben mi nálunk is okvetlenül a Nyugat socialismusára vezetnének. Hogy mi mily szerencsés helyzetben vagyunk a külfölddel szemben, bizonyítják a politikai pártok, a melyek közül egyik sem bir socialistikus színezettel.

De ha a socialis mozgalom politikai bölcsességgel helyes mederbe is terelhető, a socialismus, mint elmélet, mégis létezik s ez elméleti socialismusnak mindenkor feladata, hogy a politikának figyelmét ráterelje a socialis bajokra.

Telát: az első és fő logikai követelmény az, hogy az elméletet a tényleges socialis mozgalomtól elválasszunk.

Mint eszme, teljesen a modern történet productuma a socialismus, jöllehet a munkások (rabszolgák s jobbágyok) nyomasztó viszonyaival minden időben találkozunk.

Rövidesen ismertetjük a modern socialismusnak objectiv és subjectiv motivumait: a socialismusnak physiologiáját és psychologiáját.

A physiologiája a következő pontokban foglalható össze: 1. létezik egy társadalmi osztály, a mely állandó hordozója a socialistikus eszméknek; 2. ez az osztály nagy nyomorban van,

vagy ha momentán nincs is nyomorban, de existenciája bizonytalan; 3. a modern technika vívmányai (közlekedési eszközök, a nagy könyv- és hírlap-productio stb.) közelebb hozták az embereket egymáshoz, minek folytán ennek a társadalmi osztálynak gondolkodása egyöntetűbb lett, a mi nagyban elősegíti a társulást, a consolidálást.

A socialismus psychológiája a következő pontokban foglalható össze: 1. a contrastnak érzete elkerülhetetlen s a contrast-erősítés lélektani törvénye legteljesebb mértékben érvényesül: a nagy vagyonnak s jóllétnek szemlélete erősebben érzeteti velünk szomorú helyzetünket s vígasztalan létünket. Pedig az ilyen ellentétnek szemlélete mindennapi dolog: a mai kor hatalmasai nem zárkoznak el, mint a régi idők emberfeletti lényei: a hatalmas despoták s csillogó kíséretük; ma már mindenütt látható a contrast szegény és gazdag, jómódú és nyomorult között: az utcán, a templomban, színielőadásokon stb., mindenütt, a hol több ember gyűlhet össze. 2. A boldogság utáni vágy. Az emberek minden időben vágyódtak ugyan a boldogságra, de ezt a boldogságot különböző utakon igyekeztek elérni: némelyek azt gondolták, úgy érik el a boldogságot, ha vágyaikat kiölik (buddhisták, kynikusok, stoikusok, keresztények); mások azt gondolták, hogy az igazi boldogság a túlvilágon keresendő s megvetették ezt az életet, feláldozták földi életüket a túlvilági élet boldogságáért (post hoc exilium vera gaudia) s aránylag csekély volt azoknak száma, a kik a boldogságot vágyaiknak kielégítésében keresték; manapság az erkölcsi ideálok s a túlvilági életbe vetett hit elhalványultak s majdnem valamennyien ebben a földi életben keressük a boldogságot, az *egyedüli* boldogságot (edite, bibite, ludite, post mortem nulla voluptas). 3. A modern kor emberei nagyon optimistikusak: erős hittel hisznek helyzetük javíthatóságában és az utopisztikus, káprázatos phantasmak s a tudományos elméletek (Saint Simon, Fourier, Bellamy stb. merész phantasmái csakúgy, mint a német tudományos socialismusnak logikusan megépített theoriái) megerősítik optimismusukban.

Az ismeretes schemát előre bocsátván, legyen szabad a socialismusról, helyesebben: a socialis kérdésről elmondhatni egynémely socialphilosophiai nézetemet.

Megjegyzem, hogy szent meggyőződésesem az, hogy a socialis kérdést az állam annyira a mennyire időről-időre megoldhatja, csak

tudatára kell jönnie annak az igazságnak, hogy a socialis kérdésnek megoldása erkölcsi kötelességét képezi. Úgy hogy ma is azt kell mondanunk, a mit Fichte 100 évvel ezelőtt mondott.

Hiszem, hogy Magyarország gazdasági politikája helyes úton halad. Üdvös hatása már is érezhető. De félúton nem szabad megállani.

*

„A gázfénnyel megvilágított utcákon, a hol egyenruhás rendőrök járkálnak fel s alá, koldusok lesik a járókelőket s a főiskolák, könyvtárak és múzeumok árnyékában megjelennek azok a sokkal veszedelmesebb hunnok, kiknek eljövételét Macaulay megjövendölte.“ *Henry George.*

Minden okoskodás hiábavaló. Azt úgy sem tudjuk megmondani, hogy miért vagyunk ezen a világon. De a kérdésnek ez az elméleti oldala nem is érdekelhet igazán bennünket, bármily nagy jelentőségű is különben e kérdés, mert a gyakorlati élet alig engedi meg, hogy efféle lappaliakkal foglalkozzunk. Élni kell. Ez bizonyos. E felett nem kell sokat okoskodni. Hogy mikép éljünk, azt megmondja az életnek szigorú parancsa. Kenyeret kell keresni: a lét, az élet feltételeit meg kell magunknak szereznünk.

Nagyon kevesen vannak ma már és folyton fogy azoknak a száma, a kik nem ismerik a megélhetés terhét.

A régi világban máskép volt. A megélhetési eszközök megszerzése oly nagy szerepet nem játszott, mint napjainkban. Mi ezt az állapotot alig tudjuk elképzelni. De viszont: a szabad görögöt, vagy a büszke római polgárt sem tudjuk elképzelni, a mint dohos hivatalszobában, magas állami hivatalt viselve, szerzi a pénzt: saját magának és családjának létfenntartási eszközeit.

De a világ és az emberiség élete alaposan megváltozott. A szabadság, az állampolgár, a személy fogalmának gyökeres megváltozása folytán a humanus politikai eszmék diadalra jutása felszínre vetette az egész vonalon az ismeretlen rémet: a pénzkérdést. Az emberi jogok lelket felemelő decretálásának nyomában látjuk a sok éhes, kenyér után kapkodó embert.

Mondják: a munka nemesít. Bizonyos, de . . . Ott van az a fátális de. De gondoljuk el a gyári munkásoknak munkáját,

a mely munka bizony nagyon sokszor nem hogy nemesítene, hanem kivetkőzteti az embert emberi formájából. — Naponta — minden magasabb jól eső érzés nélkül, csupán a betevő falatért — annyit dolgozni, a mennyit az ember megbír — ez már nem hathat nemesítőleg; ennek a munkának hatása csak az lehet, hogy felemészti az embernek tehetségeit. Így nem áldás, hanem átok a munka az emberiségre.¹

Stereotyp dolog a munkások sanyarú helyzetének ismertetésénél a gyári munkások sorsára hivatkozni. Ennek megrögzött szokásnak hódolva, említettem én is fel a gyári munkásokat. Kisebb körről beszélve, felesleges a gyári munkások életére hivatkozni. És éppen mi nálunk, a hol gyári munkást alig látni, minek ezt tenni. Tessék végignézni mindazoknak az embereknek pénzszerzését, a kik napi 10 és nem tudom én hány órát dolgoznak; legyenek azok a munkások pinczerek, kalauzok, kereskedők, iparosok stb. vagy éppen hivatalnokok. Ez nem élet.

Az emberiség egyik részéről immár elmondhatjuk, hogy physikailag nem meríti ki magát. De ez még nem minden. Szellemileg sem szabad az embernek magát csupán a kenyérszerzés nagy munkájában kimerítnie. Mert a szellemnek egyéb vágyódásai, egyéb kívánságai is vannak, mint az, hogy elfőrt sablonokban, formulákban működjék.

A szellem természeténél fogva szabad, nem csak, hanem: zabolátlan és szabados. Ez utóbbi tulajdonságáról némi tekintetben talán jó, ha leszoktatjuk, de ha a szellemnek szabadságát elraboljuk, mit értünk azzal, hogy jogilag szabaddá tettük az embert? Semmit sem, éppen semmit sem. Hátrafelé mentünk. A régi világban voltak, ha kevesen is, a kik szabadon gondolkozhattak. Manapság az emberi szellem mindenütt békóba verve, nyögi az állami, társadalmi, családi stb. élet bilincseit.

Az még jó, ha néha-néha feljajdul a nyomás alatt. Sajnos

¹ „Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt Z. B. die Negerslaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von dem an erst 10. dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und dieselbe mechanische Arbeit verrichten, heisst das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges“. (Schopenhauer: „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“.)

azonban, gazdasági berendezkedésünk félőssé teszi, hogy az a kis energia is, a mi még meg van a szellemben a maga östermészetéből, hova-tovább ellankad és teljes tespedésbe jut az emberi szellem, mert kimerül a kenyérszerzés végtelen munkájában.

Itt látom én a társadalmi kérdésnek az ősforrását. Ez tulajdonképen nem a pénzkérdés, hisz a megélhetés mindennek csak eredeti és esetleges, de nem közvetlen oka. A szellemnek lebilincselése okozza a szellem feljajdulását — és ez a társadalmi kérdés. Néha alig hallható ez a feljajdulás, hasonló a beteg nyöszörgéséhez, de néha vulkánszerű kitöréssé lesz, a mi most már mitsem törődik a szellem volt uraival: az állammal, a társadalommal, a családdal stb. és rombolólag, nem ritkán eszközt tévesztve, tör célja felé.

Szomorú az emberiség élete. Legnemesebb vívmányai jobbra mit sem érnek, mert ép azt nem tudják megvalósítani, a minek megvalósításáért nevezhetnők nemes vívmányoknak. Avagy miben különbözik annak a munkásnak a sorsa a rabszolgáétól, a ki csak akkor nincs szolgálatban, a mikor alszik? Mit ér ennek az embernek az, hogy őt a jog születésétől kezdve személynek ismeri el? Hisz az élet amúgy sem lát benne egyebet, mint olyan tárgyat, a melyből munkaerőt lehet kisajtolni. Az ilyen ember élete kimerül és felemésztyődik a kenyérszerzés munkájában.¹

Hogy miért van ez így, hogy mi ennek az oka, azt nem tudjuk. Világbölcsek, emberiségboldogítók hol az ember természetére, hol a gazdasági berendezkedésre fogták rá ennek a szomorú állapotnak az okát. Őszintén bevallom, igazán nem tudom, hogy mi lehet ennek az oka. De nem tartom valószínűnek, hogy ennek az örök állapotnak oka mulékony valami volna.

Ezt az állapotot örök állapotnak neveztem. És nem jöttem önmagammal ellenkezésbe, mert hiszen az ó-korban csak azért nem volt meg a társadalmi kérdés, mert ott volt a nagyobb rossz: a rabszolgaság. Most pedig itt van a kisebb rossz, de sokkal nagyobb terjedelemben: a földi hatalmasságokat kivéve, felöleli ez az elcsigázó munkakényszer az egész emberiséget. Ne is beszéljünk most azokról a valóban szánalomra méltó

¹ És mind ez a jog korlátain belül történik! Elszomorodva adunk igazat Ihering azon borzasztó mondásának, hogy a jog az önzésnek vallása.

szerencsétlenekről, a kik munkát koldulnak, de mivel munkát nem kapnak, kénytelenek igazi koldulásból fentartani magukat.

Az emberiség ezen szomorú sorsának oka csupán valami állandó ok lehet.

Ezt az okot keresi az okoskodás, kérdezvén : miért élünk? És erre a kérdésre nem szeretnek megfelelni az emberek. És az élet nem engedi meg, hogy sokat gondolkozzanak e felől a kérdés felől.

Pedig öntudatlanul megfeleltek az emberek erre a kérdésre. A felelet ez volt: azért élünk, hogy élvezzünk. És ha látták, hogy az életben csalódtak, mert az élet nem engedte meg nekik, hogy élvezzenek, hogy boldogok legyenek, elkeseredtek, és kétségbeestek az emberek — és elégedetlenség burjánzott fel minden téren. Ha arra a kérdésre : miért élünk? azt feleljük: azért élünk, hogy szenvedjünk, megszűnik az elégedetlenség és vége a végnélküli, soha meg nem oldható életkérdéseknek, mint a milyen például az úgynevezett társadalmi kérdés.

De hol marad a szellem? Hát a szellem sem követelheti meg a saját természetéből folyó vágyainak kielégítését? A szellem isteni eredetű, isteni szikra — és nem embernek való jószág. Ha mégis akad szellem véletlenül az emberek között is, hát arra való a kötelesség fogalma, hogy elnémitsa. Kötelesség és engedelmesség, ezek a szellem ellenszerei.

Ez mind igen szép s talán igaz is, de az ember mégis csak boldog akar lenni. Ezért fog törekedni, lesz elégedetlen, fog szenvedni az idők végtelenségéig. És ez jól van így. A létezőben való megnyugvás, a lemondás, a szenvedésnek tárt karokkal való fogadása megbénítja az emberi erőket. Égig érő épületek, oczeánokat átszelő hajórajok, világokat összekötő utak, az emberiség fényes culturája, egyszóval mindaz, a mit az emberiség eddig állandót és kevésbbé állandót produkált, megsemmisül-nének. Pedig nekünk mindezekre szükségünk van.

Persze nem merem tovább folytatni a kérdezősködést: miért van nekünk mindezekre szükségünk? Mert erre a kérdésre még amolyan felemás feleletet sem tudnék adni, mint a milyen feleleteket adtam az eddigi kérdésekre.¹

*

¹ Minden commentár nélkül ide iktatom korunk legnagyobb német bölcseleljének felfogását a culturalis haladásról: „Die Freude,

Az emberek küzdenek a létért, küzdenek a betevő falatért. Hát ez jól van így, mondják azok, a kiknek szeme előtt a nagy természet lebeg és a kiknek örömet okoz a természet örök törvényeinek szemlélete. Az lehet, hogy ez jól van így, de azt már senki sem fogja állítani, hogy a kik át is élik azt, a mire a szemlélő azt mondja: ez jól van így, jól is érzik magukat ebben a szenvedésteljes állapotban. Hiába: csak egyszer élünk s ezt az arasznyi kis életünket szeretnők magunknak a lehető legjobban és legkényelmesebben berendezni. A modern ember is úgy gondolkodik, mint a hogy gondolkozott az ember kezdettől fogva: jobb ezen a világon koldusnak lenni, mint abban a másik, képzelt világban a lelkek uralkodójának. Az örök embernek gondolkozása ez. És ha a dolog így áll, az csak nagyon természetes, hogy senki sem akar ebben a világban nyomorogni. Mindent ettől a világtól várunk. Senki sem akarja a páriának vegetálását végig csinálni. És mégis: ebben a világban nagyon sokan nyomorognak. Nagyon sokan éheznek és az emberiség felajdulása kifejezésre jut társadalmunk nyomorultjainak panaszaiban.

Senki se mondja azt nekem, hogy kiki szerencséjének kovácsa. Régi, közismeretes mondás ez, de nincs benne egy mákszemnyi igazság sem. Ne áltassuk magunkat: a nyomornak oka nem egyedül az egyes, még akkor sem, ha utolsó fillérért a pálinkamérésbe viszi is. A nyomornak határozottan egyik legfőbb oka maga a társadalom. A társadalom nem afféle kigondolt agyréme a kétségbeesett embernek: a társadalom teremti meg a nyomort és végigkorbácsolja a nyomorultakat.

Az a későbbi következmény pedig, hogy mindez isteni

die der Wilde über eine Schnur aus glitzernden Glasperlen empfindet, kann dem Glücksgefühl des alle Hülfquellen einer fortgeschrittenen Industrie mit Erfolg ausnützenden Europäers weit überlegen sein. Die Befriedigung des auf die dürftigsten Mittel für Arbeit wie Genuss angewiesenen Hinterwäldlers mag leicht diejenige eines von der vollen Woge des Culturfortschritts getragenen Grossindustriellen überragen. Wenn der vulgäre Optimismus und Utilitarismus das Ziel der Geschichte darin erblickt, dass die einzelnen Menschen glücklicher werden, so würde er daher möglicher Weise besser thun, den geschichtlichen Rückschritt statt des Fortschritts zu empfehlen". (Wundt: „System der Philosophie“, „Allgemeine Bedeutung der Geschichte“.) Pedig Wundtnak históriai és socialis felfogása éppen nem mondható komornak és vigasztalannak.

parancsra, örök törvények folytán történik, hogy az ember szenvedésre van teremtve, nem sokat változtat a nyomorgó nyomorán, a szenvedő szenvedésén. A szenvedés mérhetetlen mennyiségét alig apaszthatja az az igazság, hogy ennek így kell lennie. Jób kivétel az emberiség történetében. Épen azért érdekes az ő históriája. Ha valami közönséges dolog foglaltatnék a Jób könyvében, dehogya került volna az a könyvek könyvébe, bizony, nem érdeklődnék senki sem ez iránt a história iránt.

Az igazság csak a hívőnek igazság. A kinek erős a hite, hogy ő boldogságra született, hogy az embernek általában boldogságra kell, vagy kellene születnie, annak igazságunkat alig disputálhatjuk be. A ki nem hiszi, hogy neki szenvednie, nyomorognia kell, annak elméleti tételek sem vigasztalást, sem megnyugvást nem nyújtanak.

Tény az, hogy az emberek tekintélyes tömege nyomorog és tény az, hogy ennek a nyomorgásnak közvetlen oka a társadalom: a társadalmi és gazdasági berendezkedés.

Ne feledjük, hogy sokan vannak, a kik nem tudnak megélni, még úgy sem, ha egész nap dolgoznak. Igen sok éhes ember van. És éhségüket nem tudjuk csillapítani, hiába mentegőzünk. Ez így van. És a kiáltó nyomor mellett, sokszor közvetlen szomszédságában látjuk a pompázó, mérhetetlen gazdagságot.

Nem tagadom, őszintén bevallom: még látni sem szeretem a szegénységet. S a nyomorultaktól pedig igazán fázom. És mégis sokszor, nagyon sokszor gondolok rájuk. Bármennyire irtózzam is az éhezők és kiéhezettek látásától, akárhogy rejtőzzem el az emberiség szenvedői elől, mindenkor magam előtt látom őket. Látom, a mint kenyeret kérnek, látom, a mint kenyeret koldulnak eredménytelenül. És hallom szörnyű átkozódásaikat.

Phanthasiám elvezet a bányamunkások közé. Lemegyek a föld mélyébe, a hol a nap világosságát sohasem látni, a mécses derengő fényénél fölismerem embertársaimat. Emberfeletti munkát végeznek. Ez a munka mihamar aggot csinál a rózsás arcú fiatal emberből. Könny gyűl a szemembe, ha elgondolom, hogy ezek, a kik itt az örök homályban naponta talán 10 és még több órán a rabszolgamunkánál is keményebb munkát végeznek, a kik a bányatelepről hetenkint csak egyszer kereshetik fel családjukat, szintén emberek, a kikben épp úgy működnek az

emberi erők, mint én bennem ; vágyaik keletkeznek, tervezgetnek, sorsukon javítani akarnak, míg végre időteltével, a mint physikai erejük fogy, a mint physikai erejüket felemésztí a munka, vágyódásaik megvalósítására. sőt a megvalósítás tervezgetésére szükséges energia kivész belőlük. És a lesújtottak és földrepiortak maradnak a vágyakkal, de ezeknek megvalósítását immár nem saját maguktól, hanem valamely felsőbb, nem ritkán természetfeletti hatalomtól várják.

Ha a napkeltétől napnyugtáig robotoló páriáknak, a társadalmi munkakényszer rabjainak életét látjuk, még mindig nem mondhatjuk el, hogy ismerjük az emberiség legnyomorultabbjainak életét. Egyáltalában : soha még az elképzelhető legnagyobb szerencsétlenség, nyomor láttára sem mondhatjuk, hogy ez az emberi szenvedésnek a netovábbja. Nyomorultabbaknál nyomorultabbak vannak. A szerencsétleneknek, nyomorultaknak örök vigasztalásul szolgálhat, hogy nem ők a legszánandóbbak, hogy vannak olyanok is, a kiket még ők is megszánnak. a kik az ő helyzetüket is irigylik.

Hisz még a szellemet és a testi épséget megölő munkakényszer is örömet elviselhető, ha tudjuk, hogy ez által saját magunknak, szeretteinknek, hozzánk tartozónak biztosítjuk létüket. Talán elaggot szüleinket tartjuk el, talán nőknek, gyermekeinknek szerezzük meg ezért az árért betevő falatjukat, biztosítjuk a megélhetést, fentartjuk a tisztaságot, szerzünk némi szellemi műveltséget. Talán szeretteinknek némi olesó, ártatlan örömket is szerezhetünk. Ilyen viszonyok között örömmel dolgozunk. örömmel áldozzuk fel önmagunkat a magunknál sokkal jobban szeretett, jobban féltett hozzánk tartozói boldogságáért.

De lássuk ugyanezeket az életviszonyokat más társadalmi vonatkozásban. Legkedvesebbjeink éheznek, feleségünk beesett, sápadt arezczal kenyeret kér, gyermekeink az éhségtől, a nem embernek való lakástól, a szegénységtől és nyomortól elcsigázva, nyöszörögnek és mi nem tudunk rajtuk segíteni, mert még koldulni nem tudunk.

Munkát nem kapunk, koldulni nem tudunk : így élni lehetetlen.

Ez az az állapot, a mely a hívőből istenkáromlót csinál. Ez az az állapot, a mikor már nem látunk senkit és semmit, csak a saját nyomorunkat érezzük ; ilyenkor elkeseredésünkben

mit sem törődünk az állami renddel, a szépen megfogalmazott törvényszakaszokkal, a társadalmi szabályokkal vagy pláne a családi tradícióval, az illem szabályaival stb. Már mindent elvesztettünk, nincs többé mit féltünk. Életünk mit sem ér. Fellépünk azok ellen a hatalmasságok ellen, a melyek — nézetünk szerint — ilyen állapotba juttattak bennünket és szaporítjuk a veszélyes osztálynak amúgy is nagy számát.

Ne törjünk pácslát a nyomorultak felett, még akkor sem, ha tévútra jutnak is. Ne feledjük, hogy a kétségbeesés a legrosszabb tanácsadó. Képzeld megunkat az ő helyzetükbe. Bizonyára mi sem volnánk jobbak, mint ők.

(Vessünk pár pillantást még az úgynevezett lelketlen, a kétségbeesettek kétségbeesésére, fogyatékos műveltségére, számító izgatók működésére.

Az izgatók működése nagy fontossággal nem bír. Hiszen ezek az emberek csakis ott érvényesülhetnek, a hol a kétségbeesés oly nagy, hogy a meglévő állapot mellett semmi körülmények között sem remélheti a szájalomra méltó pária, hogy még boldogulhat. Az izgatók szerepe tovább nem terjedhet, minthogy a már tehetetlen és magától a rendes mederben nem működő embermáterianak lökést adjon, a mely lökés folytán az embermateria az ellenkező, eddig még nem ismert irányban fejt ki tevékenységet. Tehát csak siettetik az amúgy sem megakadályozható processust. És ez a processus — ne tagadjuk: ezt tudja ma már úgy is mindenki — nap-nap után erősebb és félelmesebb lesz, mert ennek kiapadhatatlan tápláló forrása az örökkön tartó elégedetlenség.)

A társadalom forrong. A socialis bajok láthatókká, érezhetőkké lesznek. Ma már majdnem oda jutottunk, hogy a jóízűen reggeliző, ebédelő és vacsorázó bourgeoisie félni kezd a sok kiéhezett, elcsenevészedett proletártól.

S ha a társadalmat nem tudták megindítani a szegényeknek, szerencsétleneknek, nyomorultaknak a könnyűi, megindítják a kiéhezett hordáknak törvényt, igazságot, emberi culturát stb. végtomlással ijesztő fenyegetései.

„Nem milliók, nem túlzott fényűzés, nem gyémántok illetik meg a nagy művésznőt, a nagy regényíró, a feltalálót, a jeles iparost, hanem tekintettel szegény testvéreire, csak annyi, a mennyiből oly sorsban, mint a többiek — megél és a milliók a millió emberek közintézteire fordítandók“. Pikler Gyula.

Úgy látszik: nincs igazuk a pessimistáknak. Nem csak szenvedés, szenny és piszok van ezen a világon. Csak körül kell tekintenünk, észrevehetjük a jólétet, gazdagságot, boldogságot is. Vannak földi hatalmasságok. Ha bejutunk termeikbe, szemünk elkáprázik a fénytől, szívünk repes a látott örömtől s a krüzusok között megfélekedzünk a szegényekről, a jólétben elfelejtjük, hogy nyomor is van ezen a világon és az élvezetek közepette megfélekedzünk a munkáról.

Ez a feledékenység átok az emberiségre; ép azért, a míg szenvedők, szegények és éhezők vannak ezen a világon, nem szabad, hogy valaki annyira gazdag legyen, hogy mit sem törődjék a nyomorgók millióival. A jövő talán megváltoztatja a helyzetet. A jelen legalább ezt a fejlődési irányt mutatja. Hál' Istennek, vannak milliomosok, a kik együtt éreznek a szenvedőkkel, a kiknek fáj az emberiség szenvedése és a kik enyhíteni akarnak és enyhíteni tudnak is rajta.

A túlzott fényűzésnek mindaddig száműzve kellene lenni, a míg a jólét mellett ott van a nyomor, a míg a fénynek a fényt sokszorosan felülmúló árnyékai vannak.

De hát mostani állapotaink olyanok, hogy bizony hiábavaló fényűzésre kell a javakat elfecsérelnünk.

Nem reflectálok most még azokra a merész mondásokra; hogy: nem milliók illetik meg a nagy művésznőt stb., ámbár ezeknek a mondásoknak realisálát, mint kívánatos ábrándot, helyesnek tartom.

Fordítsuk figyelmünket egészen közelfekvő köznapi tényekre! Nézzünk végig egy menyegzőt a jobbmódú középosztályban. Minek való ez a sok kiadás? Minek való ünnepségekre annyit áldozni, hogy aztán később fájdalmasan megérezzük? S a mi áll a kis körben: a családi háztartás keretén belül, az áll az emberiség háztartásában is. Minek való a sok hiábavaló, igen sok pénzbe kerülő ünnepség, ha azt megérzi az emberiség.

Újabban itt-ott szórványosan láthatjuk, hogy a halotti koszorúkat megváltják és ezen a czimen pénzt osztanak ki a

szegények között. Rendkívül lélekemelő ez a szórványosan előforduló jelenség. A halál valóban nagyon alkalmas arra, hogy megemlékezzünk a mások szenvedéseiről és tőlünk telhetőleg enyhítsük azt. Sajnos, hogy csak ilyen alkalmakkor emlékszünk meg a szegényekről és nap-nap után hiábavaló dolgokra fecséreljük el a javakat.

Különben is: nem alamizsnára szorulnak a szegények.

Ne okoskodjunk sokat. A kik ezen a világon vannak, azoknak jogos igényük az, hogy ezen a világon meg is élhessenek. És mit látunk. Nézzük a középosztályt, mikép él az, mikép alapítják itt a családot; épp úgy spekulálnak a házassággal, mint a kereskedők az árukkal. És nézzük a társadalomnak legalsóbb rétegét, azt a réteget, a mely, úgy látszik, kiapadhatatlan anyagául szolgál a sok családi és szerelmi drámának.

Azt mondják, két mozgató hatalma van ennek a világnak: az éhség és a szerelem. A két hatalom egyforma erős. Ha az éhség tettere készíti az embert, úgy nem kevésbé teszi ezt a szerelem is. Igen ám, csak hogy a szerelem — azt kell mondanunk nagyon helyesen — csakis a házasság institúciójában nyilatkozhatik meg — tisztességesen. A fennálló viszonyok pedig az emberiség igen nagy részének megtiltják a házasságkötést; ez oka annak, hogy a megszorítást nem tűrő ezen hatalom, csak úgy, mint az éhség, megköveteli a maga jogát és mit sem törődik a helyes sablonnal. Ez oka a sok vadházasságnak és a mi ennél még sokkal rosszabb: az eltévelyedésnek a szerelem terén, a mindenféle erkölcs-telen, társadalmi, jogi formába nem öltöztethető szeretkezésnek.

Éhség és szerelem készíti cselekvésre az egész animalisan élő természetet. És a hol nem az ember uralkodik, ott nincs is semmi baj a nagy természetben. A vadállat csillapítja éhségét, a vadállat természeténél fogva gondoskodik a fajfentartásról és ebben nem akadályozza meg a természet. De az emberek világában az másképp van. Lehetetlen, hogy ez az állapot a természettől való legyen. Bizonyára az emberek csinálmánya ez. A dolog egészen olyan, mint ha az emberek elrabolnák embertársaiktól a létezésre és boldogulásra a természet-nyújtotta javakat.

Persze: valójában a dolog nem áll így. De ilyennek látszik. És azok, a kik nyomorognak, a kik soha sem laknak jól, a kiknek nem szabad szeretni, családot alapítani, a kiknek körében mindennapi dolog az, hogy azok, a kik egymásnak, egymásért

akarnak élni, mivel ez életben nem boldogulnak, a halálban keresik az egyesülést, a látszatot valóságnak nézik. És a nyomorúltaknak ezt a hitét megerősítik azok a szívtelenek, a kik jólétben üsznek, de még morzsát sem juttatnak a szegényeknek.

Szent meggyőződésünk, hogy a socialis bajokon máról holnapra segíteni nem lehet. Jól tudjuk, hogy szegények voltak és mindig lesznek e földön.

... De viszont: *szent meggyőződésünk, hogy a jelen társadalom orvosolható bajokban szenved és — hogy ezeknek a bajoknak orvoslása segít az emberiségnek.*¹

Lehetetlen belenyugodnunk abba a ténybe, hogy ezrek, milliók élhessenek, emberhez nem méltó életet éljenek, bármennyit dolgozzanak is — míg másfelől: színpadi siker, szerencsés speculatio elég arra, hogy milliókat kielégítő javakat elharácsoljunk.

¹ Még az oly óvatos Röder is el-elragadtatja magát a socialis problémák tárgyalásánál: „Ganz unabweisbar fordert das Recht und ist mithin der Rechtsverein befugt und verpflichtet, alle geeigneten, nur je nach dem zeitigen Gesamtzustand eines jeden Volks durch die Politik bis ins Einzelne näher bestimmmbaren Massregeln zur Ausgleichung eines vorhandenen grellen Missverhältnisses zwischen Bedarf und Mitteln solange eintreten zu lassen, bis keinem mehr etwas fehlt an den Bedingungen zur Führung eines wahrhaft menschlichen Lebens, geschweige an den äusserlichen Lebensnotwendigkeiten, — bis es weder *Arme* noch einen *Pöbel* mehr geben muss.“ — És később: „Es mag sein, dass manche, die keinen Massstab und keine Mittel für das kennen, was uns die Zukunft bringen muss, als die sich aus der Rüstkammer der Vergangenheit ergeben, es mag sein, — dass sie uns aus ihren Vordersätzen die Notwendigkeit dartun, dass es alle Zeit eine offene oder vertsteckte Slaverei geben müsse, allezeit Überreiche und solche, die in Hunger und Kummer verkommen, und dass nur etwa in grösseren Zeitabschnitten dieses angeblich endlosen Unrechtszustandes zuweilen einmal die Starken und Geniessenden mit den Schwachen und Entbehrenden die Rollen zu wechseln berufen seien. Gewiss aber ist so viel, dass die Rechts-Ahnung oder Einsicht des gesunden Menschenverstandes, die auch in den untersten Klassen nicht so sehr fehlt, als man lange genug gewöhnt hat, gegen jene Vordersätze und alle Schlüsse daraus sich empört. Wem die erschreckenden Zahlverhältnisse nicht freund geblieben sind, in denen die Massenarmut und folgeweise die Eigentumsverbrechen fast in allen Ländern anwachsen, der muss sich selbst sagen, dass es nicht lange mehr fortgehen kann, und dass die bisherigen Gegenmittel sammt und besonders unzureichend sind um dem Übel zu steuern“.

(Röder: „Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie.“)

A társadalmi kérdés nyugtot nem hagyó kérdés. Tanulmányoznunk kell az embereket, a viszonyokat, hogy megismerjük ezt a nagy kérdést, mely olyan fontos, hogy lehetetlen meg nem látni. Lehetetlen vele nem foglalkozni, ha csak egyszer is látunk nyomort — ha csak egyszer is látunk káprázatos gazdagságot.

Azoknak, a kik semmi téren sem szeretik az előkelőket, nincs igazuk. A „Gleichmacherei“ kóros törekvés. Semmi tekintetben sem vagyunk egyenlők. Mi ezt nem is kívánjuk és bűnnek tartjuk az efféle kívánságokat és törekvéseket.

De a fájdalom fáj nekünk. Mások fájdalma is fáj nekünk. Az emberiség fájdalmán, szenvedésén enyhíteni *lehet*: — legalább azt hisszük: enyhítenünk *kell* rajta.

A társadalmi kérdésnek a megoldása nem a „Gleichmacherei“, hanem az emberi szenvedésnek enyhítése.

*

Hagyjuk magára a társadalmat, ne avatkozzunk bele a gazdasági fejlődésbe. Hiszen az emberiség történetében minden téren és így a gazdasági jelenségekben is a természeti törvényekhez hasonló törvényszerűség nyilatkozik meg és ez a törvényszerűség, a mint azt a mult mutatja, a fejlődés útjára vezet. Különben is ezeknek a természettől való törvényeknek oly nagy ereje van, hogy azok ellen az emberek és az emberek létesítette intézmények hiába küzdenek. Így okoskodnak azok, a kik tanulmányozzák a gazdasági életet és annak jelenségeit és a jelenségekben és a jelenségek által megnyilatkozó törvényszerűséget.

Bizonyos: a közgazdaság szerves lét. a melynek megvan a maga törvényei. Szent igaz, hogy a közgazdaság az organismusnak azon sajátosságával is bír, hogy ha valamelyik szerve elsatnyul, ezt az elsatnyulást az egész organismus megérzi. Épp ezért nem tanácsos, sőt helytelen valamely gazdasági ágat a másik, vagy pláne a többiek rovására erőszakosan föllendíteni. Az is igaz, hogy a kereslet és kínálat törvényeit nem szabad megbolygatni. De ezzel szemben mintha az is igaz volna, hogy a „laissez faire, laissez passer“ elv következetes követése mellett, az a kegyetlen, „éreznél szilárdabb“ törvény is érvényesül, a mit nagyon találóan a munkabér vastörvényének neveznek.

Sőt, ha igazán magára hagyjuk a gazdasági életet, bizonyos

az is, hogy a Malthus Tamás rémlátásai is beteljesednek, — ha ugyan már eddig nem valósultak meg azok a rémes álmok.

Minden emberi életnek és fejlődésnek ősmintája a természet. A természetben pedig minden téren az erősebb joga uralkodik. A nagyobb erő legyőzi a kisebb erőt. Az erősebb állat letiporta a gyengébbet. A nagyobb hal megeszi a kisebb halat. Az emberiségnek élete is a természet mintája szerint van berendezve. Sőt nem riadok vissza attól a gondolattól sem, hogy az emberiség élete csak egy részét, talán a fejlettebb részét képezné a természetnek, a természet életének. Bármint legyen is, bizonyos az, hogy az emberiség életében és főképp az emberiség gazdasági életében teljes mértékben az a nagy, úgy látszik, általános törvény uralkodik.

Az erősebb érvényesül. A gyöngébb elesik. Tehát mégis csak úgy áll a dolog, hogy az a kellemetlen állapot, a melynek talajában az elégedetlenség és a társadalmi kérdés burjánzik, nem az emberek csinálmánya, hanem a természettől való állapot. Van-e valami természetesebb dolog a szabad versenynél? Hiszen, ha a szabad versenyt a maga elemi schemájában illusztrálni akarjuk, leghelyesebben cselekszünk, ha az állattan bizonyos fejezeteire utalunk.

Természetes dolog az is, hogy a szabad verseny mellett némelyek emelkednek és nagyon sokan elpusztulnak. Az ügyesség, az életrevalóság, erős testalkat stb. mind olyan tulajdonságok, a melyekkel a természet tünteti ki az ő kedveltjeit.

Oda jutottunk, a hol felfedhetjük, felmutathatjuk a nagy contradictiót, a mi okoskodásunkban van, a mely contradictio megvan mindazoknak az okoskodásában, a kik e tárgyról gondolkoztak. Mert ez a contradictio megvan a valóságban is. Ez a contradictio a legrövidebb formulával kifejezve: haladás és szegénység.

A gazdasági élet fejlődésére legelőnyösebb, hogyha a gazdasági erők kifejlését szabadjára hagyjuk. A gazdasági élet fejlődéstörvényeit nem szabad megfosztani az azokat megillető uralkodástól. Mindenféle beavatkozás, bármely részről jöjjön is az, káros a gazdasági organismus fejlődésére, mert eltereli azt az egyedül helyes iránytól: a természet megjelölte iránytól.

Az így magától fejlődő, magából nőő és gyarapodó organismus önmagában hordja fejlődésének törvényeit.

Az említett szempontból helyes az, hogy a szabad verseny

érvényesüljön a maga mindennemű consequentiáival, legyenek ezek a consequentiák kellemesek, vagy némelyekre, talán éppen a többségre vészthozók, megsemmisítők. Uralkodjék a kereslet és kínálat törvénye, még akkor is, hogy ha ez a törvény, a munkabérre alkalmazva, vastörvénynyé válik is. És bármily nagy lesz a tőke és a munka között az ellentét, vigasztalhatjuk magunkat: a gazdasági élet szabad fejlődésének medrében úszunk.

Igen ám, de mi nem azért élünk, hogy feláldozzuk magunkat a gazdasági organizmusnak. Vagy legalább nem tudjuk elképzelni, őszintén hinni azt, hogy csak ez volna életünknek a célja. Na, meg aztán mi emberek vagyunk. a kik, igaz ugyan, hogy gyönyörködni tudunk a gladiátorok véres játékain, élvezzük a bikaviadalok borzalmasságait, de azért mégis részvételt viselünk embertársainkkal. Megsajnáljuk őket. Segítjük a nyomorultakat, a kik a versenyben elbuktak.

A gazdasági versenyben nagyon sokan hullanak el. Némelyek elpusztulnak, mások pedig szerencsétlenségükkkel szánalmunkat keltik fel. És az emberi szív, a mely megsajnálja a bélpoklosokat, a pestiseseket és egyéb ragadós, veszélyes és útálatos nyavalyában szenvedőket, megsajnálja a társadalomnak, a gazdasági életnek nyomorultjait is, a kik a szabad versenyben az elbukottak nagy százalékát teszik ki. És a szánalom megteremti a sokféle célt szolgáló emberbaráti intézményeket. Persze: a társadalom más után is segít a nyomorultakon. De a társadalom manapság csakis a gazdasági téren van igazán organisálva, ez után kullog nagy lomhán a tudomány organisálása. A különben nagyon is tagolt társadalom valójában tehetetlen a társadalmi kérdéssel szemben.

A gazdasági élet követi törvényeit, a gazdaság, a közgazdaság virul és az egyes pusztul, haladunk és a nyomorhoz közeledünk. Igen, igen, Henry George! a „haladás“ és a „szegénység“ jegyében fejlődik az újkor gazdasága.

Ki segíthet ezen a bajon. Senki más, mint az állam. Kihez fordulnánk nyomorunkban, ha nem a leghatalmasabbhoz.

Hiszszük, hogy az állam uralkodik a társadalmon, hiszszük, hogy az államnak van ereje hozzá, hogy uralkodjék a társadalmi és gazdasági formákba öltöztetett érdekharez felett. És tényleg, már eddig is sokat tett az állam. Hiszszük, hogy a jövőben még többet fog tenni.

A gazdasági cél végcélunk nem lehet. Végcélunk csakis erkölcsi cél lehet. Szeretjük hinni, hogy az államnak is ez a célja. S ennek a célnak érdekében kérjük a gazdasági állapotok ellen a segítséget az államtól, a mely hatalmaság előtt önként meghajolunk. Az erkölcsi mindenségnél többet nem kívánhatunk. Ennek akár fel is áldozhatjuk magunkat.¹

A társadalmi kérdés csakis az erkölcsi világrendnek a physikai világrend felett kivívott győzelmével oldható meg végérvényesen.

Ez a mindnyájunk által óhajtott győzelem talán megvalósítaná Spencer Herbert álmát az eszményi jövőről.

Dr. Bárány Gerő.

¹ Fichte már ezelőtt több mint 100 évvel figyelmeztetett a társadalmi bajok egyedüli orvoslási módjára: „Aber von jeher haben in allen policirten Staaten Fabrikanten, deren Werkstätten aus Mangel an Absatz oder am rohen Stoffe, plötzlich stillstehen mussten, oder ein Volk, das in Gefahr kam, der ersten Nahrungsmittel zu entbehren, oder das sie ohne alles Verhältnis gegen den bisherigen Preis teuer bezahlen musste, *im dunklen Gefühl ihres Rechtes* sich an die Regierung gewandt: und von jeher hat diese die Klage nicht abgewiesen, als für sie nicht gehörig, sondern Rat geschäft, so gut sie es vermochte, *im dunklen Gefühl ihrer Pflicht*, und in der klaren Aussicht auf die Gefahren eines Aufruhrs von Volkshaufen, denen die äusserste Not nichts übrig lässt, das sie noch zu schonen hätten“.

(Fichte: „Der geschlossene Handelsstaat.“)

IRODALOMTÖRTÉNET ÉS KRITIKA.

(Első közlemény.)

Kérdésbe tehető, hogy a czimben jelzett két szó nem egyet jelent-e s e kérdésre nem kisebb szaktekintély, mint Brunetiére igennel felel. Kétségtelen is, hogy tárgya mindkettőnek az irodalom, mi azonban úgy találjuk, hogy az a lényegtelennek látszó különbség, hogy az egyik a mult, a másik a jelen irodalmával foglalkozik, különbséget okoz a módszerben is, mert emennek kevesebb eszköz áll rendelkezésére, mint amannak. Ezért tartjuk szükségesnek a kettő külön tárgyalását, a mit kezdünk ime, az irodalomtörténettel.

I.

Az első kérdés, a melyre felelnünk kell, az, hogy mi a tárgya. A felelet e kérdésre elég egyszerű lenne, ha éppen mi nálunk nem vontak volna körébe oda nem tartozó tárgyakat, úgy, hogy irodalomtörténet és az irodalom története meglehetősen különböző fogalmak lettek s meg kell vizsgálnunk, az előbbiben mi foglal jogtalanul helyet.

Hogy építészet, szobrászat, festészet, zene, szóval a művészetek nem tartoznak az irodalomba, abban mindnyájan egyetértünk, de hogy bele tartoznak az irodalomtörténetbe, arra nézve könyveinkben épp olyan egyetértést tapasztalunk. Ez a megegyezés valószínűleg közös forrásból származik s ez a forrás valószínűleg Beöthy Zsolt, a ki már akkor példát adott rá (1877.), a mikor Tanterv és Utasítások még nem rendelték el tárgyalásukat. Ma már benne van ezekben is. „Megemlítendők és legalább jó másolatokban bemutatandók legnevezetesebb műemlékeink. Célja az

összefüggés megismertetése, a melyet a művészi szellem különböző ágaiban találunk: gót templom és klastromi irodalmunk, olasz renaissance és humanismus, a renaissance német alakja és a reformatio, baroque és Gyöngyösi, neo-classicismus és Kazinczy egymást világítják meg.“

Így szólnak a gymn. Tantervhez kiadott Utasítások (Hivatalos Közlöny 1903 július 1.) Az eszme, mely e szavakban nyilatkozik, nem más, mint a Taine-féle *moralis légméréséklet* elmélete és elvileg csak elismeréssel szólhatunk erről a törekvésről, a mely ugyanazt az eszmei áramlatot keresi a művészetben, mint az irodalomban. Nem is mi vagyunk az egyetlenek e törekvésben, ott van pl. a legnagyobb francia irodalomtörténet, mely körülbelül a legújabb is, ez is ebből a szempontból (*dans les rapports avec la littérature*) tárgyalja a francia művészetet vagy legalább ebből is. Így olvassuk a XVII. században, hogy *Le Sueur* festészete éppen úgy vallási buzgalomról tanuskodik, mint a korabeli irodalom, Poussin ellenben a kornak egy másik jellemvonását tünteti fel, ő a *corneille*-i festő (*peintre cornélien*), kortársa a Corneille római alakjainak. A XVIII. század elején művészetben és irodalomban egyaránt érzéki irány uralkodik, de a mint közeledünk a francia forradalomhoz, magába szívja a művészet is, főkép a festészet a kor eszméit, hogy legyen mindenütt eszmék hirdetése: hasznos színház, hasznos philosophia, hasznos művészet. A XIX. században a romantikus irodalomnak megfelel a romantikus művészet.¹

Íme, itt már nem pusztá elméletről van szó és részünkről megelégednénk egyelőre ennyivel a saját irodalmunkban. Vajjon találunk-e ennyit?

Vegyük nálunk is először a legterjedelmesebb munkát. Csak egy fejezetet találunk benne a művészetről, ebben Pulszky céloz röviden a renaissance és humanismus kapcsolatára, de ez az egész.²

Vegyük most legismertebb és legjobb kézikönyvünket. *Beöthy Zsolt* szól az Árpádok korabeli művészetéről, említi a gót, baroque és rococo stílt, de nincs egy szó se a kívánt kapcsolatról, sőt a baroque stíl és Gyöngyösi nem is ugyanazon

¹ *Petit de Julleville*: Hist. de la langue et de la litt. française.

² Képes magy. irod. tört. Szerk. Beöthy Zsolt.

korszakban fordulnak elő.¹ Így volt ez a 7. kiadásban (1901) az új Tanterv előtt és így maradt a 8. kiadásban (1903) az új Tanterv után.

Vegyük végre a legújabbat. *Váczy*, a ki maga mondja, hogy könyvét az új Tanterv szerint írta, szól az Árpádok korabeli művészetről, említi a gót stílt és a renaissance művészetét, de sem az irodalmi kapcsolatot, sem a többi stílus történetét nem találjuk benne.²

A Tanterv követelményét tehát még ezután kell megvalósítani, addig pedig azt valljuk, hogy az irodalomtörténetnek semmi haszna sincs annak tudásából, hogy a mikor a Margit-legendát írták és olvasták klastromainkban, templomaink gót stílben épültek.

Hogy művészet és irodalom egymástól különböző dolog, ebben mindnyájan egyetértünk, senki sem tartja lehetőnek összevetésztetni egy szobrot egy regénnyel. Nem ilyen biztos már a határ irodalom és tudomány közt, lévén egyiknek is, másiknak is anyaga a nyelv. A különbségnek azonban itt is nyilvánvalónak kell lenni, mert pl. Dugonics regényeit és színműveit minden irodalomtörténet részletesen tárgyalja, de megelégszik a *Tudakosság két könyve* egyszerű felemlítésével. Ez tehát annyit tesz, hogy a mennyiségtan nem tartozik ide s bizonyára mindnyájan egyetértünk abban, hogy ez áll az összes természettudományokra. Szerintünk áll még a tudományok sok egyéb fajaira is, a melyeket nem akarnak itt felsorolni, inkább azt mondjuk meg, a mire nézve kivételt tehetni.

A francia irodalomtörténet magáénak vallja *Descartes*-ot azon nagy hatásnál fogva, a melyet az egész szellemi életre gyakorolt és magától értetődik, hogy nem mellőzi a XVIII. század philosophiáját, mely összeolvad az irodalommal; mikor a philosophok neve Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot stb., akkor az inkább irodalom, mint philosophia. *Bartels* az egyes korszakok elé írt bevezetésben (Übersicht) emlékezik meg röviden a nagy bölcsészekről s a ki közülök kiváló író is egyszersmind (Kant), azt e czímen is megemlíti röviden.³ Nekünk elég jónak tetszik

¹ Beöthy Zsolt: A magy. nemz. irod. történeti ismertetése.

² Dr. Váczy János: A magyar irodalom története. 1902.

³ Geschichte der deutschen Literatur von Adolf Bartels. Leipzig, 1901, 1902.

ez eljárás, különben saját irodalmunkra nézve az egész kérdés feszegetése meglehetősen platonikus, íróinknak nem nagy fejfájást okoz, hogy nagy philosophusaink közül kit vegyenek fel, kit mellőzzenek. Hogy a képes irodalomtörténetben mért hiányzik éppen a philosophia, holott annyi nem odaváló dologról van szó, azt nem tudjuk.

Sokat foglalkoznak nálunk az iskolázás történetével is, szerintünk azonban ez csak akkor tartozik ide, ha szorosabban összefügg az irodalommal (iskolai dráma stb.).

A nyelvtudomány némelykor szoros kapcsolatban van az irodalommal. Mikor a XVI. századbeli vallásos költő párhuzamot von a magyar és zsidó nemzet között, a gyermekkorát élő nyelvtudomány is rokonságot keres a két nyelv között. Nemcsak nálunk, hanem másutt is. Franciaországban éppen úgy hirdetik, hogy nyelvük a héberből keletkezett, pedig a franczia a mi nyelvünkénél sokkal fiatalabb, történelmi korszakban jóformán szemünk láttára keletkezett. Egygyel több bizonyíték, hogy benne éltünk ekkor is az európai eszmeáramlatban. A nyelvújítás éppen annyira beletartozik az irodalom, mint a nyelv történetébe, mert hiszen meg kell magyarázni, mért különbözik a Kazinczy és Kölesey nyelve a Csokonai vagy Kisfaludy Sándor nyelvétől. Ebből azonban még nem következik, hogy a nyelvtudomány egész terjedelmében ide tartozik s arra se lehet hivatkozni, hogy ezt így találjuk a Petit de Julleville-féle nagy munkában, mert ez már czime szerint a *nyelv* és az *irodalom* története, e nélkül még ekkora terjedelmű munkában se kellene olyan nagy helyet juttatni a nyelv történetének.

A történelem eredetileg összeolvad az irodalommal; Brunetiére valószínűnek tartja, hogy a franczia történetírás, épp úgy, mint a görög, a regényből fejlődött s a mi önmagunkat illet, mindnyájan tudjuk, hogy mondáinkat, tehát a legrégibb népköltészetet, latin nyelvű történetíróink tartották fenn. Semmi kétség, hogy e kezdő fokon a történelem részét képezi az irodalomnak, a mint azonban lassankint elválik tőle, nem mondanánk ezt határozottan. Nem kétes ellenben, hogy ide tartozik önmagának, t. i. az irodalomtörténetnek, mint tudománynak, története s az aesthetikából az, a mi az irodalomra vonatkozik. Ide tartozik végre — talán mondani se kell — a szónoklat, mely különböző fajaival mindig irodalmi műfajnak tekintetett.

És talán itt emlékezhethünk meg a hirlapírásról, azon viszonynál fogva, a melyben a szónoklattal van, a melynek t. i. átveszi szerepét, a mit a szónoklat veszít, ő nyeri meg. Kapcsolatban van az irodalom egyéb ágaival is, mint terjesztő, népszerűsítő stb. Sőt még a műfajok életére is befolyást gyakorolhat; a múlt század végén a napi sajtó juttatta uralomra a tárcza-novellát, a terjedelmesebb elbeszélés rovására. Tehát legalább is keletkezését és fejlődését előadni ide tartozik.

Másképp áll a dolog a nyelvemlékekkel. Talán merészen hangzik, de meggyőződésem, hogy a nyelvemlékek, a melyek pusztán csak azok és semmi egyebek, nem tartoznak az irodalomtörténetbe; a Halotti Beszédet, Königsbergi Töredéket stb. én mellőzném. Mert mi jogon foglal ott helyet? Mi az irodalom? Beöthy Zsolt szerint a magyar szellemnek minden olyan alkotása, a melynek felfogása, czélzata, tárgya vagy előadása által megnyilatkozik a nemzet lelke, gondolkodása, érzése, képzelete vagy legalább valami belőle — ez a magyar irodalom.¹ E felfogással megegyez, a mit Taine mond az angol irodalom történetében: egy nép irodalmát akarom megírni s keresem benne a nép psychológiáját.

Már most akárhogy vizsgálom is a Halotti Beszédet, ezt a latin nyelven, idegen országban, a katolikus, tehát egyetemes vallás számára készült predicationt és imádságot, sehogyse tudom megérteni, hogyan nyilatkozik meg benne a nemzet lelke, gondolkodása, érzése, képzelete. Nincs tehát semmi fontossága ez első nyelvemlékeinknek? Absolut semmi az irodalomra, óriási a nyelvtudományra. Már hogy aztán ez utóbbi hogyan juttatja az iskola és közönség kezébe, az nem tartozik tárgyunkhoz.

Itt hangoztatott felfogásomnak nem itt adok először kifejezést, kimondottam már néhány évvel ezelőtt egy bírálatomban (Egyet. Philol. Közöny 1898). És íme, a legújabb irodalomtörténetben ezt olvasom: A nyelvemlékek általános irodalmi fontossága aránylag kevés, mert a tulajdonképeni nemzeti léleknek szép alakbeli nyilvánulását alig kereshetjük bennük.² Nem merek magamnak azzal hizelegni, hogy e szavak az én bírálatom hatása

¹ Képes magyar irodalomtörténet. I. Irodalmunk és irodalomtörténetünk.

² Váczy i. m.

alatt keletkeztek, de elég tudni, hogy az eszme terjed. Igaz ugyan, hogy szerzőnk csak eddig megy, mert a nyelvmélekket épp olyan részletesen tárgyalja, mint elődei, de hogy úgy nyilatkozik, első lépésnek már az is valami.

A mondottak alapján összefoglalhatjuk már, mi az, a mi az irodalomtörténetbe tartozik. Íme: a költészet, a mibe természetesen a prózai műfajok is bele tartoznak (regény, novella stb.), a szónoklat, a hírlapírás, az irodalomtörténet és költészettan története, a történetírás kezdete; részben ide tartoznak a nyelvtudomány, színészet, philosophia, tanügy története. Magát az elvet így fejezhetjük ki: az irodalomtörténet az irodalomé. Nem mondjuk tehát, hogy a történelem egész terjedelmében bele tartozik. *Kézai* vagy *Anonymus* kétségkívül igen, de *Horváth Mihályról* ez már nem olyan bizonyos. Ellenben nem lenne kifogásom az idegen nyelvű *Fessler* fölemlítése ellen, azon nagy hatásnál fogva, a melyet költőinkre gyakorolt (Kisfaludy Károly, Arany stb.). A Kelemen László szintársulata, vagy a fehérvári, a melynek Kisfaludy Károly írt, joggal ide tartozik, de talán nem mondhatni ezt mindig a színészetéről stb.

Ez elv alapján beletartozhatik olyan munka is, a melyet tárgyára nézve vissza kellene utasítani. Minden francia irodalomtörténet magától értetődőnek tartja, hogy *Buffon* nem mellőzhető; *Lanson* megjegyzi, hogy munkájának tárgya nem tartozik az irodalomra, de beható tárgyalásban részesíti ő is, nem mint zoologust, hanem mint író, nagy stílistát, valódi költőt. Ellenben mellőzi *Lamarec*-ot és *Cuvier*-t, a kik pedig a tudomány történetében fényesebb helyet foglalnak el. Szóval az irodalmi szempont dönt; nem azt nézzük, milyen tudós, hanem: milyen író.

Az elmondottak alapján constatalnunk kell, hogy nálunk az irodalomtörténet sok oda nem tartozó ballastot czipel magával s ez által az irodalom fogalma valamennyire elhalványult. Az ember néha szinte kísértetbe jön azt hinni, hogy mesterségesen akarják gyarapítani irodalmunk terjedelmét. Jónevű munkák bizonyítják, hogy ez nincs mindenütt így.

Itt van pl. a legjobb francia irodalomtörténet, a *Lanson*-é.¹ Több mint 1000 lap olvasmányok nélkül, tehát eléggé terje-

¹ Annak nevezte nemrégiben, kevéssel halála előtt, *Larroumet* is; nekünk régóta ez a véleményünk.

delmes tárgyalás. Mennyi jut ebből idegen anyagra? Mindjárt az elején néhány sorban megemlékezik az építészetről, fölemlítvén többi közt, hogy a középkori francia irodalomban semmi se idézi fel azt az aesthetikai felfogást, a melyből származtak a góth és román építészet emlékei. Ennyi az, a mit a művészetekről az egész könyvben találunk. Mellőztetnek az iskolázás, természettudományok, nyelvemlékek. Kezdi pedig a francia irodalmat a *Chanson Roland* tárgyalásával, a melyet körülbelül 200 évvel megelőznek a nyelvemlékek. S ha valaki e módszeren fennakadna, annak már előre felel. Sokat kiküszöböltem, olvassuk az előszóban, a mit belevegyitettek az irodalom történetébe, de a mi nem oda tartozik. Én nem a művelődés, nem is az eszmék történetét akartam megírni.¹

Bartels még exclusivabb. Az egyes korszakok bevezetésében megemlékszik a nagy bölcsekségekről, mint már mondtuk, de ezenkívül mellőzi mindazt, a mi tudomány nevet visel, még Lessing Laokoonjára is ezt a megjegyzést teszi: Mi benne az igazság és tévedés, az az aesthetika történetébe tartozik.²

Shaw angol irodalomtörténetének átdolgozott kiadásában találunk egy bevezető fejezetet, nem éppen hosszút, mely mintegy művelődéstörténeti alapnak tekinthető (öslakók, az anglo-saxon nyelv, a normann hódítás hatása stb.), ez után tisztán csak az irodalom története következik.³

A mi *Képes irodalomtörténetünkkel* egy időben, a mult század végén, a francziáknál is jelent meg hasonló munka. Hogy ez a nyelv és nyelvtudomány történetét részletesen tárgyalja, azt már említettük; nem tagadható, hogy ezenkívül is tartalmaz olyan fejezeteket, a melyeket mi kizárnánk (term. tudomány, philosophia, történelem stb.), vagyis valamennyire művelődéstörténeti jellege van. Ne feledjük el azonban, hogy itt rendkívüli terjedelmű munkával van dolgunk, nyolcz nagy kötet a mi két kötetünkkel szemben. És mégis a tartalomjegyzék alapján azt

¹ *Lanson*: Histoire de la littérature française. Első kiadás. 1895.

² *Bartels* i. m.

³ A history of english literature by Thomas Shaw. Új kiadás William Smith által. London, 1864. Talán föltehető, hogy az olaszok eljárását követte *Radó Antal*, a mikor az olasz irodalom történetében (Budapest 1896.) olyanformán választotta ki az anyagot, mint *Lanson*-nál láttuk.

kellene hinnünk, hogy fordítva van a dolog, mert a mienkben találunk olyan fejezeteket, a mik amabban hiányoznak, noha jogtudomány, nyelvemlékek, iskolázás, könyvtárak, könyvkiadók stb. nem hiányoztak a francziáknál sem. Sőt maga a szerkesztő (Petit de Julleville) mindjárt a bevezetésben megjegyzi, hogy még a legelső verses termékeket is mellőzi, mivel nem eléggé irodalmi jellegűek, nem tekinthetők a néplélek megnyilatkozásának.¹

Nem baj az, mondhatná valaki, ha az irodalomtörténet egyszersmind művelődéstörténet is. Elvünk ellen van ugyan, de még ebbe is inkább bele tudnánk nyugodni, mint abba a módba, a melyen e művelődéstörténeti és aztán analogia útján általában a tudományos tartalmú fejezetek tárgyalatnak. A legújabb irodalomtörténet egyik fejezete így végződik: kiváló monographusaink e téren, s most következik 21 név, köztük 5 után zárjelben néhány szó arról, hogy mit írt, 16 név egész pusztán.² Mit ér az ilyen tárgyalás? Mit nyer azzal a tanuló vagy olvasó, ha megtudja, hogy Bánóczy József vagy Csaplár Benedek monographiát írt, de semmit se tud arról, mi a tárgya, értéke stb. munkájának? A tanulónak ez éppen annyit ér, mint a következő mondat: A Károly-kaszárnyában szolgálnak ez idő szerint többek között Szabó Péter, Nagy Mihály, Kiss András stb. (t. i. még 13 név).

Ez a tömeges és sommás halhatlanítás, a melyben a szerző, rendszeren középiskolai tanár, tudtul adja a világnak, hogy a bölcsészek közé tartozik Nagy József (gymn. tanár), ellenben a természettudós névre tart igényt Tóth Mihály (reál tanár), nem hiányzik a voltaképi irodalmi részben se, a hol akárhány költőről a nevén kívül egyebet meg nem tudhatunk. Ha ez iskolai könyvben fordul elő, a tantervi Utasítások ellenére is történik, mert ez határozottan megmondja, hogy óvakodni kell sok név, évszám és könyvcím emlegetésétől és hogy a tárgyalás ne legyen encyclopaedicus, harmad-negyedrangu írók elmaradhatnak. Nem ártana ezt megszívlelni azoknak se, a kikre nem kötelező. Ha irodalomtörténetben Szelestey László, Spetykó Gáspár, Csermelyi Sándor, Székely József stb. költőkről olvasok, eszembe jut, hogy nem

¹ Petit de Julleville i. m.

² Váczy i. m.

ismerek francia irodalomtörténetet, a mely főlemlítné *Paul de Kock*, a világhírű regényíró nevét. Még a nyolcz kötetes *Petit de Julleville*-féle óriási munka is mellőzi.¹ Pedig volt egy idő, a mikor, ha francia ember külföldön utazott, azt kérdezték tőle: Hogy van *Paul de Kock*? És nekünk ne lehetne még iskolai könyvet se írni *Jámbor Pál* vagy *Császár Ferencz* neve nélkül?

Egy másik szokásról, mely szintén erősen el van terjedve nálunk, nem jobb a véleményünk. Nem tudjuk, honnan származik, talán a napi sajtóból, főkép a színházi kritikából lépett fel az irodalomtörténetbe a *költői művek tartalmának elmondása*. Nem merjük mondani, hogy ez másutt sehol sincs meg, csak annyit mondunk, hogy mi nem ismerjük. De akár van meg, akár nincs, mi ellenezzük; olvasni kell a költői művet, nem az én olvasásom útján tudni meg, mit tartalmaz. Arra borzadva gondolok, hogy a tanulók ezt esetleg kénytelenek megtanulni, mert pl. hogy egy drámából folyékony, könnyen megtanulható elbeszélés legyen, ahhoz olyan gyökeres átdolgozás szükséges, mint pl. a *Lamb* testvérek *Shakspere* meséi, a melyeket már csak annyiban nevezhetünk *Shakspere* munkáinak, hogy ő szolgáltatta hozzájuk az anyagot. Ám csináljon valaki efféle meséket a *Zalán* futásából vagy *Dugonics* regényeiből, ha érdemesnek találja, de ne irodalomtörténetben, mert itt a tartalomnak csak legrövidebb, néhány szóból álló jelzése engedhető meg.

Végre szóljunk arról, hogy a jelenkori irodalom, az élő írók irodalma mennyiben tartozik bele a történelembe. A kérdés nincs eléggé tisztázva, azért e tekintetben különböző eljárás tapasztalható. A mit mi mondani akarunk, azon a felosztáson alapul, a melyet tárgyunkra alkalmaztunk, hogy a következőkben kifejtsük s a melyre nézve velünk van a többi közt *Sainte Beuve* tekintélye. Ha az irodalomtörténetet a kritikától megkülönböztetjük, azon az alapon, hogy az egyik a mult, a másik a jelen irodalmat tárgyalja, ebben megvan a felelet a felvetett kérdésre s ez a felelet egészen világos. Élő íróval szemben ítéletünk eszközei hiányosak; egy *Jókai* vagy *Gyulai* helyét még nem jelölhetjük ki pontosan az irodalomtörténetben, nem még

¹ Egy helyen mégis megtaláltam benne a nevét. Szólva a francia irodalom hatásáról a külföldön, a fejezet írója őt is megemlíti a külföldön népszerű írók között, de hozzáteszi, hogy nem büszkék e dicsőségre.

akkor se, ha fölteszszük, hogy jövődö alkotásaik nem változtatnak írói arczképükön. Még nehezebb a helyzet fiatalabbakkal szemben. Hány új eszmeáramlaton, sőt esetleg új műfajon mehet keresztül egy java erejében lévő térfi? Nem lehetséges-e, hogy a mai lyrikussal később még, mint drámairóval vagy epikussal is kell számolni? Azonkívül itéletünk szabadsága sincs biztosítva élőkkel szemben, főkép mikor olyan iteletről van szó, a mely mintegy a jövő itelethe is akar lenni s a mellett talán még a tanuló ifjúságnak is szól.

Ne siessünk tehát a halhatlanítás munkájával. Maga a történelem fogalma, habár beszélünk a jelenkor történetéről is, alapjában véve a mult fogalmával aequivalens, ne féljünk tehát az efféle — feltehető — kritikától: Íme, ebben a könyvben benne van Kerényi Frigyes, ellenben nincs benne Kozma Andor. világos tehát, hogy amaz nagyobb költő emennél. Vagy: a maiak közül senki sem jutott be az irodalomtörténetbe, tehát nincsenek többé jeles költők. Ne féljünk efféle megjegyzéstől, hiszen nem a mi bajunk, ha valaki jelent keres ott, a hol multat kellene keresni.

Jól tudjuk, hogy az itt kifejezett felfogás nem általános: ismerjük pl. a francziák szokását, hogy az élő irodalom főbb alakjairól is megemlékeznek, sőt az a curiosum se kerülte el figyelmünket, hogy a Petit de Julleville-féle munkában *Émile Faguet* a jelenkori kritikusok közt *önmagáról* is ír egy fejezetet. Igaz, hogy ezzel szemben a mi álláspontunk mellett is kereshetnénk és bizonyára találunk példákat; főlemlíthetnénk a *Shaw* könyvét (l. fentebb), mely egyetlenegy élő íróról se emlékezik meg, de meggyőződésünk e nélkül is szilárd, saját irodalmunk győzött meg arról, hogy nálunk csak gyökeres eszközzel lehetne segíteni: tilalom alá vetni az élő irodalmat. Végre is történelmet kell írni, nem pedig szivességet gyakorolni élő emberekkel szemben.

Menjünk egy lépéssel tovább. Az irodalom történetét szükséges felosztani korszakokra. Brunetiére néhány év előtt megjegyezte, hogy 1800-ban az írók nem gondoltak arra, hogy új századba lépnek és nem írtak máskép 1801-től kezdve, ebből az következik, hogy nem századok, hanem irodalmi korszakok szerint kell felosztani az irodalmat. E megjegyzés a francia irodalomra vonatkozik, a hol mindig a XVI., XVII., XVIII. stb.

század irodalmáról beszélnek, nálunk e tekintetben jobban állunk. Ellenben nem ártana követni a francziáknak azt a szokását, hogy az egyes fejezeteket terjedelmes bibliographiával kísérik, de nem teljességre törekedve, hanem válogatva. Beöthy Zsolt híve volt ez eszmének régebbi kiadásában, az újabbakban teljesen elhagyta és talán ezért hiányzik a képes irodalomtörténetben is, pedig a ki francia irodalmi kérdésekkel foglalkozik, bizonyára elismeréssel gondol a Petit de Julleville-ben található bibliographiára. Szintúgy nem árt fölemlíteni az egyes íróknál a legjobb kiadást, főkép ha több kiadásból lehet választani. Végre tegyük szóvá egy külsőséget. Ma már csaknem minden tudomány segítségül hívja a szemléltetés eszközeit; illusztrált irodalomtörténetünk van nekünk is, de nem volt ilyen iskolai könyvünk, legalább a mi tudomásunkra, noha külföldön ez se hiányzott (pl. a francziáknál Doumic stb.). Most már nem hiányzik nálunk se, mióta Beöthy Zsolt legújabb kiadása (1903) képekkel jelent meg. Valószínű, hogy a példa hódítani fog.

Szóba kerülhetne még az olvasmányok kérdése, de nem vagyok egészen bizonyos, hogy ide tartozik-e. Szemelvényekkel kísérni csak az iskolai könyveket szokás, ezeket se mindenütt, pl. a francziáknál az olvasmányokat külön könyvben, rendesen külön szerző gyűjti össze. Nem azért említem ezt meg, hogy követendő példa gyanánt tüntessem fel, csak azt akarom vele jelezni, hogy az anthologia fogalma nem jár szükségképen az irodalomtörténettel. Ezért és még inkább, mert alig tudnék róla valami érdemeset mondani, mellőzöm.

Szigetvári Iván.

(Vége köv.)

A TÁRSADALMI GAZDASÁGTAN TUDOMÁNYÁNAK FELADATA A GYAKORLATI KÉRDÉSEKKEL SZEMBEN.

Adalék a társadalmi gazdaságtan rendszertanához.

(Első közlemény.)

I.

A társadalmi gazdaságtan módszertanára vonatkozó művének bevezetésében *Menger* azt mondja, hogy módszertani kérdéseknek csak akkor tulajdonít elsőrendű jelentőséget, ha a tudomány képviselői valamely okból huzamosabb időre elvesztették az érzéket a tudomány céljainak a dolog természetéből folyó felfogása iránt, és így a tudomány helytelen irányba indulván, ez által eredményei komolyan veszélyeztetve vannak. *Menger* eme kijelentése, melynek célja volt hangsúlyozni, hogy a módszertani kérdéseknek, nem szabad a társadalmi gazdaságtan művelőit tulajdonképeni feladatuktól, a közgazdasági törvényszerűségek kutatásától elvonni, nem akadályozta meg, hogy az írók munkaerejük tekintélyes részét ne szenteljék a módszertani kérdésnek.

A módszertani vita tovább folyt és természetesen máig is eldöntetlen. Az újabban főképp *Menger* és *Schmoller* közt lefolyt módszertani küzdelem első sorban az abstract elmélet igazságainak felkutatásánál alkalmazandó módszer és a tudomány természete, exact volta, örök érvénye stb. körül forgott. Minthogy egyrészt az elvont exact tételeket kereső osztrák iskola, másrészt pedig az örök érvényű tételek létjogosultságát tagadó történeti iskola vezére, *Schmoller* közt folyt a harc, természetesen u. sz. kizárólag az elvont tételek létjogosultsága és természete, valamint azok nyerésének módja körül forgott a vita, míg az a kérdés, mikép

viselkedjék a tudomány a gyakorlati kérdésekkel szemben, melyeket a tudósok rendszerük második részében, az ú. n. alkalmazott részben szoktak tárgyalni, u. sz. egészen kimaradt a vitából. *Menger* tett ugyan munkájában, mely az egész módszertani kérdés felölélésére tart számot, néhány idevágó megjegyzést, de ezek általánosságban vitára alig adtak alkalmat és az irodalmi harczt továbbí folyamán nagyrészt mellőztettek.

Pedig éppen az ú. n. alkalmazott részben tárgyalni szokott kérdéseket illetőleg teljes bizonytalanság uralkodik. Eltekintve attól, hogy az írók közül sokan, köztük a legkiválóbb angol és francia, valamint olasz közgazdasági írók, egyáltalán mellőzik a társadalmi gazdaságtannak két részre osztását, legnagyobb zavar uralkodik jőkép arra nézve, hogy mily szempontból kell a tudománynak e kérdésekkel foglalkoznia. Abban ugyanis, hogy mely kérdések tartoznak a második részbe, csak kevesebb az eltérés az írók közt, minthogy az anyag természete a közgazdaságtan problémáit többé-kevésbé kettéosztja. Az eltérés a nézetekben inkább csak ott kezdődik, a hol arról van szó, hogy milyen szempontból tekintse a közgazdaságtan tudománya e kérdéseket, azaz, ha egy paradoxonnal szabad élnem, a midőn arról van szó, hogy mennyire legyen gyakorlati a társadalmi gazdaságtan elmélete. Erre nézve a mint az alábbiak folyamán látni fogjuk, a tudomány történetének egyes frázisait vizsgálva, a nézetek a legnagyobb szélsőségek közt ingadoznak. Attól a nézettől kezdve, hogy a társadalmi gazdaságtan merőben tapasztalati tények felismerésére irányzott és a gyakorlati politikusok számára czélszerűségi tanácsokat adni hivatott gyakorlati tudomány, képviselve van a tudomány történetében minden árnyalat, egészen addig a felfogásig, hogy a tudomány feladata egyáltalában távol maradni a gyakorlati kérdések kritikai kutatásától.

Az alábbiakban azt a kérdést kívánom tisztázni, hogy milyen szempontból foglalkozzék tudományunk a gyakorlat, a gazdasági politika kérdéseivel. Mielőtt tulajdonképeni feladatomhoz fognék, természetesen elengedhetetlennek tartom végigtekinteni a tudomány harszosainak e téren eddig elért vívmányain.

A társadalmi gazdaságtannak, mint tudománynak a keletkezése összefügg a gyakorlati kérdések tárgyalásával. A kormányzat helyes elveinek a kiderítése lebegett az első közgazdasági írók szeme előtt is, mint kutatásuk czélja. A közgazdaságtani

nézetek, mint a kormányzati tudomány egyik specialis ága kezdtek fejlődni. A midőn ugyanis a gondolkozók azt keresték, hogy mi a kormányzás helyes módja, csakhamar rá kellett jönniök arra, hogy megfelelő alkotmány magában véve még nem elegendő: be kellett látniök, hogy az egyes nemzetek boldogulása mástól is függ; függ t. i. attól, hogy az anyagi javak előállítása és megosztása mikép megy végbe. Így keletkeztek azután az első nemzetgazdasági rendszerek, a merkantilismus és a fisiokratismus, melyek igyekeztek meghatározni, hogy mily módon, az egyesek és főképp az állam mily irányú tevékenységével érhető el a legnagyobb anyagi jólét. Bármennyire különbözzenek is egymástól a merkantilisták és a fisiokraták tanaik tekintetében, az általuk alapított tudomány feladatáról való felfogásuk nagyjában egyezett. A szempont, melyből úgy az egyik, mint a másik rendszer írói a nemzetgazdasági kérdésekkel foglalkoznak, röviden úgy foglalható össze, hogy keresték mintegy a nemzetgazdaság eszményét, vagyis a gazdasági erők leghelyesebb érvényesülésének az állapotát és az elveket, melyek követése egyén és állam részéről a legnagyobb anyagi jólét eléréséhez vezet.

Smith Adám, ki először foglalta rendszerbe a nemzetgazdaságtan anyagát, bármennyire átalakította a tudomány elveit, a tudomány feladatára vonatkozó felfogásában követte elődeit. Bár kifejezetten nem mondja, de egész felfogásából és előadási módjából kitűnik, hogy ő is egész rendszerével arra a gyakorlati kérdésre akar felelni, hogy a nemzetek mikép érhetik el az anyagi jólét legmagasabb fokát. *Schmoller* igen helyesen jegyzi meg a „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“-ban¹ *Schmith-ről* és iskolájáról a következőket: „Nagy gyakorlati reformszükségeknél szolgált ez az elmélet, épp úgy, mint régen a merkantilista és újabban a socialista elmélet“. *Smith Adám* követői szintén megmaradtak a tudomány feladatára vonatkozólag e felfogás mellett.

Ha nem is egészen kifejezetten, mégis kutatásuk iránya és előadásuk szelleme szerint mintegy azt az eszményt akarták megállapítani, mely mellett a gazdasági erők leghelyesebb és legtökéletesebb kifejtése lehetséges. Mintegy az eszményi állapotot akarták felkutatni, mely a gazdasági tényezők természetéből

¹ 2. kiadás VII. kötet. „Volkswirtschaft etc.“ czikk 553. old..

folyik, épp úgy, a mint a jogászok a jog terén az észjogot akarták megállapítani, mely az emberi természetnek megfelelő jogi elveket tartalmazza. Valamint az észjogászok azt keresik, hogy mily úton valósítható meg az ember jogi célja, vagyis mikép valósíthatók meg a deductive megállapított emberi jogok, úgy ez irány írói a társadalmi gazdaságtan tudományának feladatát annak a felkutatásában látják, hogy mily módon érhető el az emberiség gazdasági célja, vagyis mikép viselkedjék a társadalom és az állam, (mely utóbbinak rendesen nagyon is passiv szerepet osztanak), hogy a lehető legtöbb ember élhessen anyagi jólétben.

Ezek szerint az írók szerint tehát a társadalmi gazdaságtannak egyenesen gyakorlati célja van és pedig megjelölni az eszközöket, melyek a gazdasági erők tökéletesebb kifejtését előidézik. Más szóval tulajdonkép egy társadalomgazdasági eszménynek a felállításában jelölték meg a tudomány feladatát, mely eszményt a koruk és nemzetük viszonyai közt szükséges reformoknak a tudomány kezdetleges szakában mindig divó általánosításával örök idők és minden nemzet eszményeként állítottak oda.

A célokat, melyeknek a megvalósítására szükséges eszközök kutatása a társadalomgazdaságtan tudományának a rendeltetése, deductive állapították meg. A cél általános meghatározása rendszerint az általános emberi boldogság; a társadalom gazdasági életét úgy kell berendezni, hogy minél több ember kerüljön kedvező anyagi helyzetbe és hogy lehetőleg mindenki megkapja munkája jutalmát. A rendszert mely az általános eszmény megvalósításához vezet, a gazdasági szabadságban látják ez írók. Nem módszertani elv náluk a gazdasági szabadság, mint a hogy *Dietzel* kívánja értelmezni, hanem politikai elv. Az ő kezükben az egész tudomány e rendszer igazságát és *egyesegyedüli* helyességét igazoló érvvé lesz. Az általuk felállított társadalomgazdaságtani elvek mind e rendszer helyességének, a „laissez faire“ elve gazdasági téren való szükségességének a bebizonyítására irányulnak. Mint a gazdasági szabadság harczosai, az állam tevékenységét gazdasági téren természetesen kicsinyelték. Egész rendszerükben az államnak ezért u. sz. csak passiv szerep jutott.

Az individualistikus társadalomgazdaságtani iskola íróinak a gazdasági politika és egyúttal az egész társadalmi gazdaságtan

tudományának¹ feladatáról alkotott nézeteit főképp két szempont jellemzi: 1., az, hogy a tudomány feladata bizonyos deductive megállapított gazdasági célok elérésére szükséges *eljárási módokat, eszközöket* kideríteni; 2. hogy az így nyert elveknek kor és területhez kötöttsége iránt semmi érzékkel nem bírnak ez írók; concret viszonyokra vonatkozólag nyert eredményeiket egyszerűen általánosítják. Műveikből azt a benyomást nyerjük, mintha p. o. a szabad verseny minden időben, minden körülmények közt, minden nemzeten belül, tekintet nélkül az eddigi gazdasági fejlődésre, előnyös és áldásthozó volna.

Az, hogy a társadalmi gazdaságtan kérdéseit ily szempontból kutató írókkal egyenkint foglalkozzam, természetesen teljesen felesleges. Csak egyet kívánok közülük bemutatni és pedig *Sismondit*, ki öntudatosan és elég bőven kifejti a fentiekben jelzett felfogást. *Sismondit* abból indul ki, hogy a közgazdaságtan a kormányzati tudomány egyik ága. A kormányzati tudomány ugyanis szerinte két ágra oszlik: magas politikára és gazdasági politikára. Az előbbinek a feladata az ember erkölcsi boldogsága, vagyis oly alkotmányt megállapítani, mely a nemzet minden osztályára a szabadság, a tudomány és az erény áldásait kiterjeszti. A gazdasági politika feladata hasonlóképp az emberi boldogság előmozdítása, csak hogy nem az erkölcsi, hanem az anyagi jólétre vonatkozólag. Meg kell jelölnie a módokat, hogy mikép részese lehetnek a nemzet valamennyi tagjai, a nemzeti gazdaság előnyeiben. „Keresnie kell azt a rendet, mely a szegénynek úgy, mint a gazdagnak osztályrészt biztosít a jólétből, az élet gyönyöreiből és a nyugalomból, azt a rendet, mely a nemzetből senkit sem enged át a szenvedésnek, senkit aggodalomban a holnapi napjára nézve, senkit kenyerének, ruháztatásának, lakásának munkával való megkeresésének lehetetlenségében, mert mindezek nélkülözhetetlenek neki és családjának, hogy életük élvezet legyen és ne teher“.

Sismondit tehát itt egész világosan kimondja, hogy egy eszményi rendszer felállítása, egy oly rendszer megalkotása, a gazdasági politika feladata, mely a fenti követelményeknek megfelel.

¹ Szerintük tulajdonkép a gazdasági politika és a társadalom-gazdaságtan tudománya két egymást többé-kevésbbé fedő fogalom.

A most jellemzett felfogással párhuzamosan már korán kezdtek egyes tudósok a társadalmi gazdaságtan kérdéseinek pusztán a tudomány kedvéért való kutatásának a jogosultságát hangsúlyozni.

Ricardo, még inkább *Say*, a tudomány feladatát úgy fogják fel, hogy az minden gyakorlati mellékgondolat nélkül, pusztán a tudásért, a megismerésért magáért keresi az igazságot. Az ily nyomokon haladó írók azután csakhamar eljutottak arra az álláspontra, hogy az elmélet és a gyakorlat kérdéseit szét kezdték választani. Az előbbieket a szoros értelemben vett tudomány, mint *Walras*, az „*économie politique pure*” tárgyának nyilvánították, míg az utóbbiakat többé-kevésbé kizárták a tudományos kutatásból, tisztán ügyességi tanácsok foglalatjának, ügyességi tannak (*l'art*) nyilvánítván az ezekkel foglalkozó műveket.¹ Így csakhamar kifejlődött a kérdések ketté osztása és a tudomány mellett egy ügyességi tannak a megkülönböztetése.

Míg ezek az írók annyira túlságba mentek a gyakorlati kérdésekkel szemben, hogy érezvén az eszmények felállítására való törekvésnek kevésbé tudományos jellegét, a gyakorlati kérdéseket egyáltalában kizárták a tudomány köréből, addig egyes írók a gyakorlati kérdések első rendű fontosságát a tudományban is elismerve azon igyekeztek, hogy a leghelyesebb közgazdasági rendszernek kikutatására irányuló írók módszertani tévedéseit kiigazítsák.

Az individualisták és követőik tanaiban mindenekelőtt az hívta ki a bírálatot, hogy a közgazdaságról alkotott eszményük

¹ Igen érdekes ez írók közül nem egynek a kitünő megkülönböztetési képessége. Többek közt p. o. *Walras* (*Éléments d'économie politique pure* cz. művében a 19—22. oldalakon) következő fölosztás alapján különbözteti meg a társadalmi tudományokat. A tények szerinte két csoportra oszlanak: 1., természeti tények, melyek a természet játéka folytán jönnek létre; ezek kiderítése a tudomány feladata, „*Les effets des forces naturelles seront donc l'objet d'une étude qui s'appellera la science pure ou la science proprement dite*”; 2. emberi tények; ezek pedig vagy *a*) tárgyakra vonatkoznak, vagy pedig *b*) személyeket illetnek. Előbbi esetben az ügyességi tan (*l'art*) foglalkozik velük, utóbbi esetben az ethika körébe tartoznak. A tudomány, a politikai művészet és az erkölcstan közti különbséget röviden így fejezi ki *Walras*: „*Tels sont donc la science, l'art et la morale. Leurs criteriums respectifs sont le vrai, l'utile ou l'intérêt, et le bien ou la justice.*” (22. oldal.).

felépítésénél a kor és nemzetek viszonyainak különbözőségét teljesen mellőzték. Elmaradhatlan volt annak a felismerése, hogy az individualisták a saját koruk és saját hazai viszonyaik közt szükségessé vált újításokat és reformtörekvéseket, mint az összes időkre és nemzetekre szóló eszményt igyekeztek odaállítani.

Valamint az észjogászok hasonló általánosító iránya ellen a jogtörténeti iskola lépett fel, úgy a társadalmi gazdaságtan tudománya terén sem maradhatott el a reactio az időbeli és nemzeti különbségek ily egyszerű mellözése ellen. A társadalom-gazdaságtan terén is első sorban a történethez való folyamodás adta a tévedésekre való ráutaláshoz szükséges fegyvereket az írók kezébe. A régi gazdaságtörténeti iskola volt az, mely a deductiv írók korlátlan általánosításai ellen sikra szállt.

Ez iskola nem a kérdések felfogásának lényegét, t. i. azt a nézetet változtatta meg, hogy a társadalmi gazdaságtan feladata lényegében eszmények felállítása. A mint a következőkben látni fogjuk, a gazdaságtörténeti iskola írói is egy eszményi közgazdasági rendszer kikutatásában látják a társadalmi gazdaságtan tudományának a lényegét. A haladás, mely ez iskola tanaiban nyilvánkozik, az eszmény alapjait illeti. Mint történelmi érzékkel bíró iskola, ugyanis egyrészt azt állapítják meg ez irány írói, hogy örök időkre szóló eszmény nem lehetséges, másrészt azt, hogy minden nemzet különböző életfeltételekkel és jellemmel bír, minél fogva az összes nemzetek számára, közös eszmény nem állítható fel. *Schütz, List, Frigyes, Hildebrand* és *Knies* voltak, kik e két szempontot tisztázták.

Kiindulási pontul ez iskola íróinak a régi angol íróknak a gyakorlati kérdések felfogásánál érvényre juttatott amaz eljárása szolgált, hogy az ő saját idejükben szükségesnek érzett rendszert, a gazdasági szabadságot, mint p. o. *Smith Ádám*, úgy adták elő, mintha az minden idő és minden nemzetnek az eszménye volna, mintha e rendszer volna az, mely mellett a gazdasági erők mindig a legtokéletesebben jutnak érvényre. Az ebben nyilvánult tévedések, főképp az akkor már feltétlen hitellel nem bíró szabad kereskedelmi rendszer egyedül üdvözítő voltának a hirdetése ejtették gondolkodóba a régi történeti iskola íróit. Valamint a jogtörténeti iskola írói a jogtörténelemre fordították figyelmüket, mint az alkotandó jognak is a forrására, úgy a

gazdaságtörténeti iskola is a gazdasági fejlődés felé fordult, hogy ama túlzás hibásságát bebizonyítsa, miszerint egyáltalán örök időkre és minden nemzetre nézve fel lehetne állítani a közgazdaság eszményét. A gazdaságtörténeti iskolának általános módszertani és egyéb lényeges hibáit tárgyalni itt nincs helyén; ez különben is eléggé megtörtént már. Itt azt is csak említeni kívánom, hogy ez iskola is többé-kevésbé mint ily gyakorlati célzt követő tudományt ismeri el a társadalmi gazdaságtant és a gyakorlatiáság helyes határaitól, melyeknek megfelelő kifejtése alább fog foglalkoztatni, semmikép sem bírt helyes fogalommal, mert a gyakorlati tanácsok adásával annyira a részletekbe ment, a mennyire azt a tudomány, a míg céljának meg akar felelni, mint látni fogjuk, soha sem teheti. E helyütt mind e körülményektől el kell tekintenünk, hogy a magunk elé tűzött célz elérésében akadálytalanul tovább haladhassunk és a gazdaságpolitikai kérdések felfogására vonatkozó nézetek fejlődésének fonalát el ne veszítsük.

A régi történeti iskola írói közül főképz *Schütz*zel és *List* *Frigyessel* kívánok — természetesen csak röviden — foglalkozni. Az elsőnek az időbeli, az utóbbinak főképz a nemzeti különbségeknek a tudományos kutatás szempontjából való érvényre juttatását köszönhetjük.

Schütz a „Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft“-ban „Das politische Element in der Nationalökonomie“ czim alatt közzétett és már rég feledésbe ment cikkében erősen hangsúlyozta, hogy a társadalmi gazdaságtan tudományának nem szabad abba a tévedésbe esnie, hogy a gazdasági élet történelmi fejlődését mellőzi. „ . . . a nemzetgazdaságtan feladata a nemzetgazdaság fejlődési törvényeit előadni, leírni, hogy a nemzetgazdaság a polgári társadalomban . . . a mult és jelen eseményei szerint miképz alakul és természetes és észszerű módon a jövőben miképz fog alakulni és miképz alakuljon“. ¹ Látjuk e nyilatkozatból, hogy a felállítandó gazdaságpolitikai eszmények örökre szólásának tagadásán túl *Schütz* nem megy. Azt, hogy a tudomány eszményt kell, hogy alkosson a társadalmi gazdaság alakítására vonatkozólag, *Schütz* is elismeri, a mint következő szavaiból kitűnik: „ . . . elegendő mondani . . . hogy a nemzetgazdaságtan feladata a nemzetek

¹ Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft. I. évfolyam 1844. 336. oldal.

mint politikai testületek gazdaságának fejlődési törvényeit és észszerű eszményét vizsgálja“.¹

A nemzeti különbségeket és azok befolyását a felállítandó eszményekre még határozottabban kiemelte *List Frigyes*, a midőn művét egyenesen „Das nationale System der politischen Oekonomie“ czim alatt adta ki. és minden tekintetben hangsúlyozta a nemzeti különbségek fontosságát a közgazdasági élet terén. Egész rendszere, egész fellépése a nemzeti eszme érvényre juttatása a közgazdaságtan tudományában.

Tetemes haladást jelent a társadalomgazdasági tudomány módszer és rendszertanában *Rau* tankönyve. Ő határozottan sehol sem mondja ki, hogy a társadalmi gazdaságtan tudományának nem a feladata lefesteni, milyen legyen a közgazdasági élet, hogy az a természet és az ész követelményeinek megfeleljen; sőt ő is azt tartja a tudomány feladatának, hogy meghatározza „mikép lehet az általános észszerűségi törvényeket egy állam alkotmányára és közigazgatására való tekintettel a tér és idő adott körülményei közt legjobban megvalósítani“.²

Azonban daczára annak, hogy ő is bizonyos észszerűségi elvek mikép való megvalósulásának a képét várja a társadalmi gazdaságtan tudományától, mégis már egészen máskép képzei az ily célzattal nyert igazságokat, mint elődei. *Rau* haladása a mi kérdésünkre vonatkozólag abban van, hogy a realis világhoz egész közel hozza az alkotandó rendszert és nem kívánja pusztán a természeti törvényekből, észszerűségből és általános elvont moralphilozófiai szükségszerűségekből levezetni az ajánlatos intézkedéseket. Ő a valóság, az adott tér- és időbeli körülmények vizsgálatát helyezi az oly általános és merő deductiókon alapuló okoskodások helyébe, milyeneket elődei kivált a régi történeti iskola fellépése előtt gyakran előadtak.

Rau azáltal, hogy az addig többé-kevésbé uralkodott abstractiókkal szemben hangsúlyozta a concret körülmények fontosságát, oly magvat vetett el, mely *Roscher* fellépése után kikelt és új irányba terelte a gazdaságpolitikai kutatást. Maga *Rau* tankönyve tetemes haladás a gazdaságpolitikai kérdéseknek a realis oldalról való felfogása felé.

¹ E. m. 349. oldal.

² Grundsätze der politischen Oekonomie. I. kötet 21. oldal.

Éppen azért, mert *Roscher* után a gazdaságpolitikai kutatás egyik és pedig, a mint látni fogjuk, a legfontosabb ága *Rau* módszerének folytatása és további kifejtése alapján keletkezett, azért majd még egyszer vissza kell térnem röviden *Raura*. Most e helyütt még csak azt kívánom megemlíteni, hogy az elmélet és a gazdasági politika közti határt *Rau* — bár nem kifogástalanul — szigorúan felállította, a közgazdaságtan két részének szétválasztását egyrészt a polgári társadalom (*bürgerliche Gesellschaft*) másrészt pedig az államhatalom közt tett megkülönböztetésre alapítván oly alakban, hogy az elmélet feladata a gazdasági törvények kiderítése tekintet nélkül az állam törvényeire és berendezéseire, míg a gazdasági politika oly törvények kiderítésével foglalkozik, melyek a kormányt gazdasági czélokra irányzott tevékenységében vezetik, vagy helyesebben mondva, kell, hogy vezessék. Íme ebből a gazdasági politika céljára vonatkozó meghatározásából is láthatjuk, hogy *Rau* a concret tények és intézmények vizsgálása iránti kitünő érzéke daczára nem mondott le bizonyos kormányzati eszmények kereséséről a tudományban, ezeket azonban természetesen a létező viszonyok közt elérhető lehetőségekhez igyekezett közel hozni.

A gazdasági politika tudományában eszmények felállításának a helytelenségét kimutatni *Roscher*-nek volt fentartva, kinek felépése a gazdaságpolitikai kérdések miként való felfogásának tantörténetében fordulópontot jelent.

A mint *Schmoller* az újabb történeti iskola atyjáról, *Roscher*-ről megjegyezte, ez általában inkább tanára, *Rau* elveinek és rendszerének kiegészítésére, mint megdöntésére törekedett. A bennünket érdeklő kérdés szempontjából is a *Rau*-tól felvetett gondolat továbbfejlesztésére vállalkozott. *Rau* gondolatai közül a továbbépítésre természetesen azt használta föl *Roscher*, a mi történeti hajlamaival leginkább összefüggött. Ismeretes, világos és határozott felfogásával nyíltan szembeszállt a *Rau*-tól már félig-meddig hallgatagon megczáfolt ama nézettel, hogy a gazdasági politika feladata bizonyos gazdasági eszmény felállítása. Ő az első író, ki egész határozottan és kifejezetten megczáfolta azt, hogy ily eszmények, ily a természetnek és az észszerűség követelményeinek megfelelő gazdasági rendszerek felállíthatók. „A ki — úgymond *Roscher* — a legjobb nemzetgazdaság eszményét akarná kidolgozni, annak épp annyi különböző ideált

kellene egymás mellé állítania, a hányféle népsajátság van, sőt ezenkívül e számos eszménynek egy-egy új kiadását kellene rendeznie legalább is minden néhány évben“. „Ez természetesen lehetetlen“, teszi hozzá *Roscher*. E szavaiból, melyek teljesen elegendők felfogásának és fellépésének kérdésünk szempontjából való jelentőségének a jellemzésére, látjuk, hogy tulajdonkép újat nem igen mondott *Roscher* a gazdasági politika feladatairól; jelentősége éppen abban rejlik, hogy a gazdasági eszmények keresésének meddőségét világosan bebizonyította és ezáltal az ily eszményfestés ellen hallgatagon már részint a tudomány elméleti részével foglalkozó írók, részint pedig *Rau* és mások által indított háborút az ily eszmények lehetetlenségének bebizonyításával végkép eldöntötte.

Bármily haladást jelent is ez a gazdaságpolitikai kérdések felfogásának az irodalomtörténetében, *Roscher* érdeme e kérdések felfogása körül pusztán negatív maradt, a mennyiben sajátságos okoskodással az eszmények lehetetlenségéből egyáltalában a gazdasági politikának, mint tudománynak, a tarthatatlanságát következtette. A gazdaságtörténet mellett a gazdasági politikát, mint külön tudományt, vagy a tudomány második részét *Roscher* tagadja.¹ E tagadásának az alapja az, hogy szerinte a gazdasági politika, mint tudomány, elérhetetlen czélt tűzött maga elé. Hogy más czélt, mint a tökéletes közgazdasági rendszer eszményeinek a felállítását is lehetne a gazdasági politika tudománya elé tűzni, azt *Roscher* nem veszi tekintetbe. Ez a gyakorlati kérdésekkel szemben felfogásának legnagyobb hibája. Ő épp azzal, hogy az eszmények felállításának a képtelensége alapján veti el a gazdasági politikát mint tudományt, hallgatagon elismerte azt, hogy a gazdasági politikának mégis ily gazdasági eszmény kidolgozása volna a feladata, ha ez egyáltalában lehetséges volna. Eme felfogásával a történeti kutatásokkal foglalkozó tudósok számára kiadta a jelszót, hogy a gazdasági politikáról, mint tudományról, nem, hanem csupán mint ügyességi tanról lehet szó. *Roscher*, a mennyiben a jövőre való kipillantásoknak műveiben helyet ad, azokat összehasonlító gazdaságtörténeti alapon végzi.

A történeti kutatások fontosságának a hangsúlyozása és a

¹ V. ö. erre nézve *Dietzel*: Theoretische Socialökonomik, Lipcse 1895. a mű 48. oldalát.

fejlődés gondolatának az előtérbe tolása, mely az individualistikus iskola tanainak a gyengéit felderítette, az összes kutatási irányokra nagy hatással volt. A mint a tudományok történetében oly gyakran észlelhető, hogy a kutatásokat egyszerre jelentékenyen megtermékenyítő nagy gondolatok egy időben áthatják egy-egy tudomány mindenféle irányát, úgy hódított tért a társadalmi gazdaságtan tudományában az egész vonalon a fejlődés gondolata és szállt szembe az abstract örökérvényű igazságokat és rendszereket levezető tanokkal. Az individualistikus iránnyal szemben már korán keletkezett socialistikus irány terén *Marx* volt az, a ki a történeti fejlődés gondolatának érvényt szerzett.

A socialismus kezdetei csak úgy észjogi gyökerekből nőttek ki, mint az individualistikus elméletek. Az első socialista írók is az általános emberi természetből, a dolgok természetes viszonyából és az ezekből folyó igazságossági elvekből, az embert természeténél és emberi lényénél fogva megillető jogokból indulva ki, állították fel azt a dolgok természetének megfelelő gazdasági rendszert, mely az ő eszményük. Az idő és a nemzeti különbségek befolyását erre az eszményre, továbbá azt, hogy az ily eszmény mindenesetre csak viszonylagos értékű lehet, ők épp oly kevésbé hangsúlyozták, mint az individualistikus iskola írói. Az eltérő eredményeket, melyekre e két irány a kérdések felvetési módját illető felfogásának hasonlósága daczára jutott, a kiindulási pontokul választott természetjogi elvek eltérő volta és a socialismusnak valamivel későbbben keletkezése okozta. Míg az individualismus, a mint láttuk, kora szükségletéhez képest a gazdasági szabadságot és az egyén gazdasági uralmát állította fel eszményként, addig a socialismus szintén kora szükségletének általánosítása útján az ember társadalmi oldalából következő socialistikus, collectiv gazdasági rendszerben látta az örök időkre szóló eszményt. Látjuk tehát, hogy az eredmények eltérő volta daczára az individualismusnak és a socialismusnak a gazdasági politikára vonatkozó *módszertani* szempontja egymáshoz igen közel áll; mind a kettő elvont emberi természetből örök érvényű eszményt kíván levezetni; mindkettő kora és egy bizonyos terület gazdasági politikai óhajainak egy-egy irányát hamis általánosítás útján minden időkre és minden területre egyaránt vonatkozó eszményként fogja fel. Az individualistáknak örök üdvöztető gazdasági szabadsági tana mellé a socialismus a collectivismusnak nem kevésbé örök üdvöztető hitét állította.

A gazdaságpolitikai kérdéseknek most jellemzett felfogási módja a socialistikus íróknál még akkor is tartotta magát, a midőn *Schütz*, *List* és *Hildebrand* az eszmények relativitását erősen hangsúlyozták. Még az ötvenes években jellemző példát találhatunk a természetjogi elvek és a socialista eszmény közti összefüggésre, ha egyik, sajnos eddig még kevésbé méltatott élelméjű író *Marlo Károly* háromkötetes művét elővesszük. A midőn *Marlo* a társadalmi gazdaságtan tudományának feladatáról szól, következőket írja: „Vizsgálódásainknál tudvalevőleg a *természetes világrendből* indultunk ki, mely tanítja, hogy minden ember élvezni törekszik, hogy a termékeny munka az összes élvezeteket közvetett vagy közvetlen módon feltételezi és hogy ez ismét a legkülönbözőbb munkaerők egymásközti és a természeti erővel való összekötése folytán lesz legtermékenyebb. Mint-hogy az emberek közt lényeges különbség nincsen, oly *természetes* ok sincs, mely valamelyiket közülük feljogosítana arra, hogy más munkájának gyümölcseit önmaga számára igénybe vehesse. Sajnos azonban erőink fokozati különbözősége által a *természeti rend* hatalmat adott nekünk arra, hogy a belőle logikai szükség-szerűséggel cselekvésünk irányítására nézve következő szabályllyal ellenkezőkép is cselekedhessünk“.¹ Joggal írja *Dietzel*² is *Rodbertus*-ról, hogy a tudomány neki nem öncél, hanem eszköz gazdaságpolitikai eszményének a bebizonyítására.³

Marx és *Engels* így alakban találták a socialismust, a

¹ *Marlo Karl*: Untersuchungen über die Organisation der Arbeit, II. kötet. 35. oldal.

² *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* IX. kötet 205. oldal.

³ *Schmoller* az individualistikus és a socialista iskolának a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben érvényesülő felfogásáról írja: „Mindkét irány azt hiszi, hogy elvont emberi természetből a mai közgazdaságnak egy *tökéletes tárgyilagoss* rendszerét lehet felállítani . . . mindkettő egy ugrással, kellő részletkutatás nélkül . . . az utolsó végleges közgazdasági igazságot akarja megtalálni és ez igazság szerint kívánja a világot, az embereket és az államokat kormányozni; mindkettő kora tapasztalati közgazdasági megismeréséből kiindulva igyekszik rendszerében e megismerésnek megfelelően eljárni, mindkét irány azonban főképviseleiben ideológia, zárt rendszer marad, mely egyenesen a gazdaság, a társadalmi élet, az összes gazdasági és jogi intézmények új eszményeinek felállítására törekszik“. (*Schmoller*-féle Jahrbuch, XXI. évfolyam, 1393—1394. oldal.)

mikor abba a történeti fejlődés gondolatát bevitték, azt régi természetjogi alapjai helyett egészen a fejlődés gondolatára igyekeztek alapítani. Ez által a socialista közgazdaságtan a gazdaságpolitikai kérdéseket annyiban új szempontból fogta fel, hogy most már nemcsak gazdaságpolitikai eszményt, az emberi természet és az igazságosság követelményeinek megfelelő gazdasági rendszert dolgozott ki, hanem azt, mint szükségszerű, a dolog természeténél fogva önmagától is okvetlen bekövetkező fejlődést igyekezett odaállítani. Ezzel a socialismus ügyesen kitért az eszmény felállítására vonatkozólag a történeti iskolától kidolgozott bírálat elől. Míg ugyanis egyrészlől az emberi természetnek megfelelő eszményi gazdaságpolitikai rendszernek, mint elérendő célnak, a felállításáról — milyen eszménynek a collectivismust mindenesetre tekintenünk kell — éppenséggel nem mondott le, addig másrészt a történeti iskolától hangoztatott viszonylagossági gondolattal a történeti fejlődés eszméjével is számolt, a midőn az ideális rendszernek részletekben való kidolgozását, éppen a fejlemények viszonylagosságának a játékára utalva, erőlesen visszautasította. Sőt a történeti fejlődés gondolatából fegyvert és pedig igen hatalmas fegyvert kovácsolt eszményi gazdaságpolitikai rendszerének, a collectivismusnak az igazolására, mert azt, mint a fejlődés szükségképi következményét, állította oda. Ily alakban érvényesült a történeti fejlődés gondolata a socialistikus gazdaságpolitikai felfogásban.

Újabban a gazdasági politika kérdéseinek felfogása tekintetében főképen két irányt különböztethetünk meg: a történeti iskola, a német alapossággal folytatott részletkutatás eme szorgalmas műhelye *Roscher* nyomán haladva az ő gondolatainak a további kiépítésével egyáltalában kétségbe vonja a gazdasági politikának, mint külön tudománynak, a létjogosultságát, ez iránynyal szemben áll azoknak az íróknak a felfogása, kik a történet eredményeinek megfelelő alapul vételével a történeti módszer mellett egyéb kutatási módszerektől is várnak eredményt és *Rau* czélszerűségi felfogását tovább fejlesztve, az intézmények bírálatáról és a jövő céljainak a kijelöléséről sem mondanak le.

Lássuk ez irányokat egyenkint.

Valamint az újabb történeti iskola atyja, úgy az iskola későbbi hívei is nyíltan és határozottan állást foglaltak azzal a kérdéssel szemben, hogy mennyiben legyen gyakorlati a társa-

dalmi gazdaságtan tudománya, vagyis, hogy mily szempontból vizsgálja azokat a kérdéseket, a melyeket a gazdasági politika körébe szoktak rendesen utalni. Először is *Roscher* czáfolata alapján teljesen visszautasították a régi művekben szokásos és azóta is újabb formákban elterjedt olyan értelemben vett gyakorlatiséget, mintha a tudománynak a gazdasági politika abszolút czéljait, eszményét kellene felállítania. A történeti fejlődés gondos kutatói természetesen nem hihettek olyan czélokban, melyeknek több mint viszonylagos értéket lehetne tulajdonítani. A tényeknek és eszményeknek olyan összekeverése és közösen tárgyalása a szigorú tudományosságra törekvő írók elveivel ellenkezett.

Legfőbb jellemvonása a történelmi iskolának egyrészt a tényeknek, a múltnak és jelennek tulajdonított fontosság, másrészt a szigorú tudományosságra való törekvés. Az első elvük a gazdasági politika multjára és jelenjére vonatkozólag bő és erősen a részletekbe behatoló anyag összegyűjtéséhez vezette az iskola íróit, a második elv pedig félelmessé tette előttük a kevés tényből levezetett, elkoránlott általánosításokat, melyektől a régi írók művei szinte hemzsegnének. Így jutott a történeti iskola arra az álláspontra, hogy a tudomány feladata a gazdasági rendszerek és intézmények tekintetében *a puszta leírás*. Meggyőződésük szerint hosszú időn keresztül a tudomány a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben más feladatot nem tűzhet maga elé a nélkül, hogy elkoránlott általánosítások hibájába ne esnék. Ahhoz ugyanis, hogy *tudományos értékkel* bíró eredményeket állapíthassunk meg a jövőre nézve, tudásunk, az ehhez szükséges tények ismerete még nagyon is hiányos. De a leírást minél tökéletesebben és részletesebben kell a tudománynak végezni; és *Brentano*, *Hasbach* főképp pedig *Schmoller* e tekintetben páratlan szorgalommal és készséggel gazdagították a tudományt, bőven és alaposan ismertetvén a gazdasági politika multját. Így történt azután, hogy éppen az az irány, mely a gazdasági politikának, mint a társadalmi gazdaságtan tudománya külön részének a jogosultságát tagadja, gyarapította e kérdésekre vonatkozólag a tudomány anyagát a legnagyobb mértékben, minthogy a történeti kutatásnak e kérdések bővebb teret nyújtottak, mint az elméletibb természetű problémák.

A történeti iskola most jellemzett eljárására hivatkozva büszkén visszautasítja azt, hogy a társadalmi gazdaságtan részben

— már t. i. a mennyiben a gazdaságpolitikai kérdésekkel foglalkozik — ügyességi tan (*Kunstlehre*). A gazdasági intézményeknek és rendszereknek a történeti iskolától végzett leírása joggal nevezhető tudománynak, az erre vonatkozó tevékenység pedig jogosan tart számot a tudományos kutatás elnevezésére.

Mig egyrészt a történeti iskola így a czélszerűségi tanácsok adását és azt a nézetet, hogy a társadalmi gazdaságtan tudományának a feladata a gyakorlati politika közvetlen befolyásolása, egyenesen visszautasítja, a tudomány és a gyakorlati élet közti kölcsönhatást nem vonja kétségbe ez iskola, sőt íróinak több nyilatkozatából azt is sejthetjük, hogy a közgazdasági kutatások végső célját ezek az írók is a gyakorlati élet befolyásolásában és a gazdasági viszonyok javításában látják.

Schmoller következőkép nyilatkozik a *Menger* módszertani könyvéről írt bírálatban: „A társadalmi gazdaságtan lényegileg leírásra szorítkozik, azonban így talán épp oly jó, vagy talán még jobb nevelési eszköz jövődöbéli hivatalnokok számára, mint ha csupán czélszerűségi tan akar lenni, vagyis ha szabad kereskedelmi vagy államsocialista tanácsokat ad. A tanulónak concret egyéni képet nyújt, de fogalmak típusok szerint rendezve, melyek a közgazdaságtan általános elméletéből következnek és egész az egyes esetekig részletez a jelenségek, valamint azok okaira vonatkozólag, melyek az általános közgazdaságtan generell és éppen ezért halvány képében vagy egészen hiányzanak, vagy pedig háttérbe lépnek“.¹ Egészen hasonló értelemben nyilatkozik a történeti iskola egyik másik képviselője, *Hasbach*, a midőn azt mondja, hogy a jelenségek tudományos leírása jobb nevelő eszköz a tanuló ifjúság és a kezdő hivatalnok számára, mintha czélszerűségi tanácsok adása és a gazdaságpolitikai eszmények beoltása által azokat már előre bizonyos irányokban elfogulttá tesszük.

Hogy a történeti iskola felfogásáról teljes képet nyerjünk, szükséges még néhány szóval annak systematikájáról is megemlékezni. Erre nézve *Schmoller* világosít fel bennünket a legjobban. Szerinte a társadalmi gazdaságtan általános és specialis részre oszlik. Az elsőnek a feladata a gazdasági jelenségekről vagyis azok lényegéről és fejlődéséről általános képet nyújtani,

¹ „Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaften“. Leipzig 1888. 285. oldal.

míg a második, specialis rész feladata a legnagyobb nemzetek, vagyis a német, francia és angol közgazdaság agrár-, ipar- és kereskedelempolitikai fejlődését, az ok és okozati viszonyok pontos feltüntetésével részletesen leírni. Látjuk tehát, hogy a bennünket érdeklő gyakorlati gazdaságpolitikai kérdések, a mint azt *Schmoller Grundriss*-jában is hangsúlyozza (a 124. oldalon), — természetesen csupán mint pontos leírás tárgyai — úgy az első, mint a második részben szerepelnek, csak hogy míg az elsőben inkább általános fejlődésük, közös vonásaik stb. képezik vizsgálat tárgyát, addig a második részben egyes nemzetek konkrét gazdasági intézményeinek részletes leírása foglaltatik. Így tehát a gazdaságpolitikai kérdések elszórva vannak az egész rendszerben.

A jelenségek leírásának legalább egyelőre u. sz. mint egyedüli feladatnak az előtérbe tolásával szemben áll azoknak az íróknak a csoportja (*Dietzel, Conrad, Philippovich* stb.), kik a leírás határait túllépve a gazdasági politika feladatát a múlt és jelen intézményeinek a bírálatában is látják. Hogy ez irány fejlődését kellően megérthessük, röviden vissza kell térnünk *Rau*-ra. Ő volt az, ki a régebbi írókkal szemben a tényleges körülmények, a már fennállott és jelenleg fennálló intézmények és rendszerek fontosságát hangsúlyozta és ki ez által az eddig abstractiókból kiinduló gazdaságpolitikai tudománynak realis alapokra fektetését megkezdte. Míg a régi íróknál a tényleges jelenségek és az elérendő eszményi állapot együtt tárgyaltatván, a kettő közti különbség sokszor összefolyik, minthogy az ő abstractióiból következő természeti törvényeket a valóság félreismerésével gyakran létezőnek vették fel, addig *Rau* az elérendő czél és a fennálló viszonyokat külön-külön vizsgálja és az elérendő czél is — bár némelyben az emberi természetből folyó, tehát általános érvényűség bélyegét még magán viseli — többé-kevésbbé az elérhető lehetőséghez közeledik. Általános örök érvényű eszmény helyett a létező intézményekkel közvetlen kapcsolatban álló czél lesz, úgy hogy már nem egy általános, elvont elvekből folyó rendszer, hanem az egyes intézményeknek céljuknak megfelelő alakítása lebeg szemei előtt.

Rau e tekintetben következőkép nyilatkozik: „Azoknak a szabályoknak a foglalata, melyek a kormánynak a gazdasági célokra vonatkozó tevékenységét irányítják, a gazdasági politika és a közgazdaságtan második, gyakorlati főrészeinek tekinthető“.

„Célja nem az igazság, hanem a siker“.¹ *Rau* tehát azért nagyon fontos a nézetek fejlődésére vonatkozólag, mert az ő kezében alakult át az eszményi gazdasági rendszer festésére való törekvés a realis, már létező intézmények czélszerűbbé tételét tárgyaló tanná. Az átalakítás, a mint a fentebb *Rau*-ról mondottak mutatják, úgy történt, hogy *Rau* az adott viszonyok fontosságát hangsúlyozta a gazdaságpolitikai kutatásokban és ez által tulajdonképp már maga is oda vitte a tudományt, hogy ne abstractiókból induljon ki, mint a régi írók eszményeik felállításánál többnyire tették, hanem a tényleges valóságból, a meglevő rendszerekből és intézményekből.

A *Rau* után fellépő írók u. sz. már készen kapták *Rau*-tól a kérdések mikép való felfogását, és a tőle kapott rendszert csak a még nála is itt-ott előforduló természetjogi elemektől kellett megtisztítaniok. Az ő haladásuk mesterükkel szemben egyrészt abban áll, hogy egészen a fennálló intézményeket, a realis valóságot vették gazdaságpolitikai vizsgálataik kiindulási-pontjául és a tudományt a régen abba bevitt természetjogi elvektől egészen megtisztítaniok, másrészt pedig abban, hogy a gazdaságpolitikai vizsgálódások terén nemcsak az államnak, a gazdasági élet előmozdítása érdekében teendő intézkedéseire, hanem a társadalomnak és az egyes embernek (*Philippovich*) a közgazdaság fejlesztése érdekében kifejtett működésére is kiterjesztették. Mint-hogy ugyanis a *laissez-faire* hívei az állam feladatait a gazdasági étellel szemben egyáltalán egészen háttérbe szorították, e tekintetben a *reactio* nem maradhatott el és *Rau*-nál erősen észlelhető, a mennyiben szerinte a gazdasági politika csupán az államnak a társadalmi gazdaságtan előmozdítása érdekében kifejtendő működését öleli fel. Az újabb írók *Rau* eme tévedését kiigazítva nemcsak az állami tevékenységre szorítják gazdaságpolitikai kutatásaikat, hanem a társadalom feladatait is belevonják. P. o. *Conrad* szerint a közgazdasági politika: „a közhatalomnak és a társadalomnak a gazdasági életre vonatkozó feladatairól szóló tan, mely tehát célokat állít fel, és vizsgálja, hogy mily úton lehet legczélszerűbben előmozdítani a közgazdaságot, mikép a létező bajokat elhárítani és ezzel jobb állapotot elérni“.²

¹ *Rau*: „Grundsätze der Volkswirtschaftslehre“, 5. kiadás. 8. old.

² Grundriss der Politischen Oekonomie, I. kötet, 4. oldal.

Az újabb írók (eltekinthetjük most a történeti iskolától) eljárása a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben az, hogy a múlt és jelen intézményeit lehetőleg minden oldalról megvizsgálják, hogy azután érveik az egyik, vagy másik intézmény javára lenyomják a mérleget. Mindenesetre nagyobb ezeknek az íróknak a tárgyilagossága, mint azoké, a kik abstractiókból indultak ki, és a valóságot, hogy úgy mondjam, csak az abstractiókból levezetett nézeteik helyességének bizonyítására használják. Bár az újabb írók tehát arról lemondtak, hogy a természetes viszonyoknak megfelelő gazdasági rendszert vázoljanak és az ennek elérésére vezető tanácsokkal szolgáljanak a kormányoknak, még sem tartózkodnak attól, hogy bizonyos gondosan gyűjtött anyag alapján az egyes rendszerekre és intézményekre vonatkozólag eldöntsék, hogy melyik a helyesebb és bár a kormányokat tanácsosabban a tudomány közvetlenül nem is látja el, az újabb írók is eredményeiket egyenesen a gyakorlati életre irányítják.

A *Rau* nyomdokába lépő írókat főképp két tulajdonság jellemzi a gazdasági politika feladataira vonatkozó felfogásukban: 1., a tényleges állapotnak tulajdonított fontosság és a történeti kutatásra helyezett nagy súly; 2., a kérdéseknek e mellett bírálattal, az állapotok javításának a szempontjából való felvetése. Az előbbiben hasonlít, az utóbbiban lényegesen eltér ez irányzat a történeti iskolától.

Bennünket itt főképp az érdekel, hogy a tényleges állapotok bírálatát a kérdéses irány követői hogyan kívánják keresztül vinni. Némi távoli hasonlatosságot az eszményi közgazdasági rendszert kereső írók tanaival ez iránytól annyiban nem lehet elvitatni, a mennyiben a bírálat keresztülvitelére nekik: a) mindenekelőtt egy eszményt vagy mértéket kell felállítaniok; igaz, hogy e mellett b) a concret viszonyokba is mélyen bele kell hatolniok. Mindkettő tekintetében lényegesen tudományosabban járnak el, mint az individualista írók és követőik. A mi a mértéket illeti, melynek alapján a fennálló intézmények helyességét, vagy helytelenségét megítélni törekszenek, az náluk már nem örök érvényű eszmény, hanem a történelemben változó viszonylagos értékkel bíró czél, mely elérése után talán már nemsokára újabb javítási törekvéseknek fog engedni. Ők nem tökéletes gazdaságpolitikai eszményhez mérik a fennálló intézményeket, nem akarnak azokból a valóságban úgyszólván elérhetetlen, az emberi természet

elemi lényegének megfelelő gazdasági rendszert alkotni, hanem csak az egyes intézményeken kívánnak *javitani*, azokat célszerűbbé tenni. Abból, a mi az eszményfelállításra vonatkozott régen, náluk a jobb állapot, az előidézendő állapot képe lesz. Az abszolút eszmény teljék kezükben inkább relativ haladással, az igazságosság és célszerűség követelményeinek inkább megfelelő jobb állapot festésévé lesz. A régieknek a kormányzatra vonatkozó ügyességi tanácsaiból ma a célszerűség és igazság követelményeinek elérésére a realis intézmények és rendszerek alapján *eszközök kijelölése* lesz; inkább választás ez a tényleges rendelkezésre álló eszközök között, mint pusztán abstractiókra alapított ügyességi tanácsok adása. Felfogásuknak eme sokkal tudományosabb útra térése annak a következménye, hogy ők nem az emberi természetre és az államra vonatkozó elvont elvekből, hanem a tényleges viszonyokból a fennálló rendből indulnak ki és azért a jövőendő alakulásának is távol fekvő és valószínűtlen tökéletesség elérése helyett a közelebbi jövőben is megvalósítható célokat tűznek. Ezzel már megmondtam a leglényegesebb különbséget a gazdaságpolitikai kérdések régi és mai felfogása közt.

A mérték, mihez mérni akarják a fennálló rendet, hogy az eszközöndő javításokat megjelölhessék, az egyes írók szerint különbözik. Általában talán leghelyesebben az intézményeknek céljuk elérésére legalkalmasabb átalakítása, e mellett a humanismus és egyéb ethikai elvek, valamint a technikai haladás eredményeinek szempontjából veszik az újabb írók a történeti fejleményként felfogott mai állapotokat bíráló alá. A dolgok természetéből folyó eszményi rendnek az ő mértékükben, melyhez a célokat idomítják, már csak kevés a nyoma.¹

Az intézmények bírálása, javítási irányaik kijelölése még egy másik tevékenységre kényszeríti a gazdaságpolitikusokat: a concret viszonyokba való belemélyedésre. És e tekintetben is

¹ *Philippovich* a mértékről ezeket írja: „Ki a gazdaságpolitikai tevékenységet elemezni akarja, annak az emberek tetteinek megítélésére mértéket kell nyerni. Ez a gazdasági politika egységes célját, vagy, tekintve, hogy fent ily célnak az általános jólétet jelöltük meg, ennek a közelebbi meghatározását tételezi fel. A mennyire a gazdasági tevékenység körébe vág, ez jelentheti: mindnyájunknak a lehető legbővebb, legsokoldalúbb és legtartósabb ellátását jóságokkal az elérhető legcsekélyebb munka alkalmazása mellett“. (Grundriss der Politischen Oekonomie. II. kötet, 3. oldal.)

egész másképp járnak el a mai írók, mint az individualisták. Míg azok kevésbbé mélyedtek a concret jelenségekbe és azokból könnyelműen általánosításokat vittek véghez, addig ma a concret viszonyok részletes felderítése és jogosulatlan általánosításoktól való óvakodás jellemzi a gazdasági politikusokat. A gazdasági politikát, mint a társadalmi gazdaságtan tudományának gyakorlati részét, az újabb írók (*Dietzel* kivételével, a ki a gazdasági politikát tulajdonképp a gazdasági ethika elveinek alkalmazásaként fogja fel) az első, általános, részben megállapított gazdasági törvényeknek concret esetekben való alkalmazásának jelölik meg.¹

Mielőtt a gazdaságpolitikai kérdések miként való felvetésének irodalomtörténetét befejezném, még röviden meg kell emlékezнем *Wagner Adolf*-ról, ki behatóan foglalkozik a társadalmi gazdaságtan minden részének a feladatával. Ő bőven tárgyalja azt a kérdést, vajjon a gazdasági politika feladatkörébe tartozik-e a gazdasági életre vonatkozó eszményi rendszert kidolgozni és arra az eredményre jut, hogy igenis feladata. A mint művében² maga is bevallja, ő a socialistákkal egyformán fogja fel a gazdasági politika feladatát, azt abban látván, hogy egy eszményi gazdasági rendszerhez mérve a fennálló állapotot, az eszményi rendszer elérésére szükséges eszközöket kijelölje; mégis lényegesen eltér azonban a socialistáktól abban, hogy míg azok többé-kevésbbé mégis általános emberi jogokra és kötelességekre építik eszményüket, addig ő realistikus eszményt, a realis valóság alapján annak tekintetbe vételével kidolgozott oly eszményt kíván felállítani, mely nem megvalósíthatlan, hanem igenis elérhető. Éppen a socialismus módszertani eljárásának utopistikus voltát az eszmény kidolgozása körül elkövetett hibáit, a technikai és pszichológiai helyesség elhanyagolását veti *Wagner Adolf* a socialisták szemére.

Bár látszólag *Wagner* felfogása nagyon közeledett ismét a régi írók álláspontjához, tényleg az ő felfogása azokétól mégis

¹ P. o. *Menger* így nyilatkozik: „Az elméleti közgazdaságtan a közgazdasági jelenségek általános lényegét és általános összefüggését (törvényeit) állítja szemeink elé, míg a gazdasági politika . . . azokat az elveket tanítja, melyek szerint a viszonyok sajátossága alapján a közgazdaság legjobban előmozdítható“. (*Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften* III. függelék, 246. oldal.)

² *Grundlegung* I. rész 1 félkötet, 163. oldal.

lényegesen eltér, míg amaz íróktól, kik a gazdasági politika tudományának feladatkörébe, az intézményeknek pusztán jobbátételére szolgáló eszközök kijelölését utalják, őt tulajdonkép nem qualitativ, hanem csak quantitativ különbségek választják el. Míg t. i. ezek az írók az elérendő czélokat kevésbé foglalják rendszerré össze, azokat inkább csak az egyes intézményekre vonatkoztatják, addig *Wagner* államsocialista rendszerré dolgozza ki a czélokat, míg tehát az írók többsége a czélok relativitására súlyt helyez, addig *Wagner* rendszerét, ha nem is minden viszonylagosságtól mentnek, de mégis kevésbé viszonylagosnak fogja fel, bár nem tagadja, hogy a technika haladása és egyéb körülmények átalakulása változtatni fogják azt, mégis inkább csak e rendszer részleteinek a változtatását tartja valószínűnek, míg fejtegetéseinek egész szelleme arra mutat, hogy az államsocialismust, mint rendszert tökéletesebb gazdasági rendnek tartván, azt beláthatlan időkig végeznének tekinti. Egyébként azonban *Wagner* és a többi, a mai rendszer bírálatát feladatul tűző, író közt kevesebb a gazdasági politika feladatainak a felfogását illetőleg a különbség, mint hinnők, minthogy *Wagner* is a tényleges, fennálló intézményekből vezeti le a jövőben elérendő czélokat és éppen abban tér el a socialistáktól, kik szerinte el nem érhető czélokat tűznek maguk elé. Míg tehát *Wagner* a socialistákkal inkább csak a gazdaságpolitikai kérdések felfogásának, hogy úgy mondjam, külső alakját illetőleg ért egyet, addig az egyes intézmények terén elérendő czélokat illetőleg, tehát a dolog érdeme tekintetében igen közel áll a mai írók többségéhez.

Dr. Heller Farkas.

(Vége köv.)

A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET,
MINT KORSZELLEM KIFEJEZŐJE OLASZORSZÁGBAN,
NÉMI TEKINTETTEL MÁTYÁS KIRÁLYRA.

(Kilenczedik közlemény.)

Arra nézve, hogy a XVI. század művészei az egyes alakokban már főleg a szellemi tartalmat akarták az érzelmességgel, tehát az ethikai erények alapjával szemben kiemelni, tanulságos lehet Michelangelo Kentaur-harcza, hol nem dühösséget, szenvedélyeskedést, hanem inkább megfontolt erőszakoskodást vehetünk észre, továbbá Dávidja, mely gondolatokat eláruló tekintetével, Pietája, a melyben a Szűz Mária nem engedi át magát a fájdalomnak. Leonardo Utolsó vacsoráján Krisztus, mialatt tanítványai élénken tanakodnak egymással, hallgat, szemeivel nem tekint fel, s hallgatása mégis sokat mondó.

A nagy, a kifejlődő formákra való törekvés, a századnak a physiognomiája, mely az alakokban a klasszikus nyugodtságot keresi, okozza azt, hogy az indulatnak kifejezése el van nyomva. Raffael úgy festette Máriát (Marc Anton metszete szerint), hogy a legfájdalmasabb pillanatban, midőn holt fiát látja maga előtt, nem kiált fel. Fra Bartolommeónál minden hevesség vagy jajgatás nélkül csókot nyom a szenvedésnek nyoma nélkül meghalt fia arczára. Sebastiano del Piombónál Mária és Erzsébet találkozására már nem többé a vidám, siető szembejövés, hanem lassú, ünnepélyes csendes üdvözlés, s a személyek, mint valami királynők köszöntik egymást. Az anyagi üdvözlésben Mária nem — mint Filippónál, vagy Lorenzo di Credinél — kellemesen meglepődő leánycént, sem szemeit lesütő fiatal asszonyként jelenik meg, hanem teljesen készen, fejedelelnői állásban fogadja az anyagyt, „mint egy előkelő úri hölgy, a ki hozzá van szokva ahhoz, hogy semmi sem lep meg“.

Az anyai szeretet és gyöngédség Raffaelnek a római periodusból származó Madonnáiban is el van nyomva, s ezek egészen másképen néznek ki, mint pl. a Tempi Madonna, a ki fiát arczához szorítja. A Madonna della Sedia inkább büszke, mint szerető anya, egészen a cinquecento tónusában ábrázolva, melyet tisztán először Albertinelli és Andrea del Sarto találtak el. A mozdulatoknak egész sora tűnik el az ezen kori képekből és pedig azért, mivel azok igen közönségeseknek találtattak. Sebastiano del Piombo előkelő Dorotheája, Raffaelnek fenséges Donna Velatája (kiben a hagyomány a művész Fornarinájának vonásait keresi), továbbá Tiziannak szép Bellája a cinquecento majestetikus női szépségeit mutatják.¹

Azon előkelő, választékos testmozdulatok, melyeket a Cortigiano a tökéletes gavallértól megkíván, észrevehetők a cinquecento arisztokratikus művészetében is. Salome Filipponál, vagy Ghirlandajónál egy tanuló leánynak hevessegével tánczol a szobában, Andrea del Sartonál, mint fejedelmi leány kimért mozdulatokkal végzi a tánczot.²

A mély szellemi tartalmat mutatja még pl. Michelangelo Jeremiása és delphii Sibyllája, a melyek — némileg a régi Antinous szobor melancholiájára emlékeztetve³ — szinte hiányosakká válnak helyzetükben olyan alakok odafestése nélkül, a melyek az ő hallgatásukra, illetőleg megértésükre lennének hivatva. De talán így jobban imponálnak nekünk, a nézőknek, a hiányzó környezetnek ama feszélyező hatását nélkülözvén, mely ezen személyeket gondolkodásuk irányításában befolyásolná, a mit a művész is korlátlanabb érvényesülése végett magától lehetőleg távol tartani akart. Ezért a ki Michelangelo tizenkét prófétáját s jósnőjét nézi, bár a római Antinous szoborhoz hasonlóan sokféle komolyabb tartalom árad ki belőlük, mégis nem fog

¹ L. Wölfflin i. m. 119—121. l.

² L. Wölfflin i. m. 191—195. l Itt azonban meg kell jegyezni, hogy a szerző állítása az egyes tagjáratás pl. ujjmutatás olyan magyarázatában, hogy ez a quattrocento művészetében a népnek ujjmutatása (pl. Péteré is szerinte ilyen Ghirlandajo Utolsó vacsoráján) s mint ilyen a finomabb szokásoknak hódoló cinquecentóban nem szokásos, ill. idegenszerű, nézetem szerint korlátozva veendő, a mennyiben pl. Raffael Transfigurációjában is egy alak ujjal — és pedig erőlyesen — mutat Krisztusra.

³ V. ö. Laban, Der Gemüths Ausdruck des Antinous. 68. l.

egészen igazat adhatni Lübke-nek,¹ a ki szerint „az ő alakjai megvetik az individualis charakterisztikus vonást és a kifejezésnek hatalmával s az alakítás nagyságával a faj-ember hatalmas típusáig emelkednek“,² hanem inkább Justinek,³ a ki Platnerrel együtt beismeri, hogy „az ő arczábrázolásai sokkal individualisabbak, mint a régiek alkotásai“. Új s változatos tartalomnak létrejöttét eredeti alkotásban maga a korszellem is hozta magával. Különösen a XVI. században alig tapasztaljuk azt, hogy valamely művész egy-egy iskolához szorosabban csatlakoznék. Inkább azt látjuk, hogy más-más korbeltiek vívmányait válogatják ki, a mi által olyan műveletet visznek végbe, minő az egyes államalkotásokban tükröződik le, melyekben az utód az elődnek nemcsak erkölceit, hanem sokszor törvényeit sem követi kizárólag, még a legszorosabb hatalmi — pl. egyházi — korlátok közt sem, s ki viszont sokszor úgy tesz, mint az ő korbelti művészek, kik a terveket megalkották, az épületek szilárdságáért való kezességet azonban alárendelt emberekre bízta s szeméik előtt mindenek felett a szépséget és a hatásos összbenyomást tartották . . . Michelangelo művészete előlről kezd, a mennyiben úgy a klasszikus, mint a keresztény, továbbá a quattrocento hagyományt megtagadja.⁴ A vallás nagy eszméi ebben is nagy segítségére vannak neki.

Az egyházi felfogásoknak az a nagy tágassága, mely ezeknek philosophiai természetéből folyik, igen alkalmas volt a festészetnek, nemcsak a tartalom szempontjából való szabad mozgására, hanem egyúttal a legalsóbb s legfelsőbb, azaz emberi és isteni eszmék felölelésére és a viszonyok oly hatásos kifejezésére, mely az invenzio gazdagsága mellett egyszersmind élénk képzeleterő igénybevételével a képből kivehető eszmék bőségét is szülte. S itt áll az is, a mit Bajza mond, hogy a művészet munkái jobbitják erkölceinket, *mert azt, a mi bennünk jó, felszabadítják, állás-*

¹ W. Lübke: Michelangelo Album 36. l.

² Ezen jellemzés csak a politikai szabadságért rajongó Michelangelóra, mint a respublika hívére, lehetne némileg találó. V. ö. Michelangelo und das Ende der Renaissance von Henry Thode, I. 119. l.

³ Michelangelo. Beiträge zur Erklärung der Werke und des Menschen von Carl Justi. Leipzig, 1900. 144. 145. l. A sixtini kápolna egyes alakjairól u. o. részletesen 90—200. l.

⁴ Knackfuss és Zimmermann i. m. II. 470. l.

pontunkat fölemelik, s belsönket tisztítják“;¹ mivel számos cinquecentói kép meggyőz bennünket arról, hogy a tartalomnak gazdagsága az alakokban olyan szenvedélyek nyomát mutatja, melyeket nem az önként kitörő érzelem, hanem inkább a belátás számos gondolata kelt s amahhoz ennek közvetítésével vezet. Ettől veszi a modernebb gondolkodás többoldalúságát s az akarat is szabadságát, melyről már Dante² mondja: „Cselekvésekhez a csillagokból indult ugyan ki az első ösztönzés, de adatott nektek világosság is jó és rossz fölött és szabadakarat, mely miután a csillagokkal való első csataját megállotta, mindent legyőz, ha helyesen táplálják“.

Az ekkép keletkezett s öntudatosan kormányzott szenvedélyek úgy a fegyelmezett öntudat, mint önmaguk természetéből kifolyólag uralomra, azaz a részletcselekményeknek önmaguk alá való rendelésére törekszenek.

Ezért is az érzelmek mélysége és ereje a renaissance művészetben megbírja a számos kisebb részlet felhalmozódását, ám egyúttal elősegíti azok összetartozását is. A legnagyobb szenvedélyek teszik lehetővé a művészeknek a nagy terjedelmű ábrázolásokat is. Innen van, hogy pl. a szobrokban a nyugtalan szenvedélyek ábrázolása (mivel úgy is sokszor csak egy-egy alak van) a mély gondolattal szemben elesik. (A gondolati mélységre törekvő mély érzelmű Michelangelo ezért is nevezhette magát első sorban szobrásznak.)

A mi ismét oly koncentrálása a lelki mozzanatoknak egy-egy személy körül, mint a milyen csoportosítására az ismereteknek az irodalom is törekedett, midőn pl. Boccaccio³ Mózesben látta az első költőt s midőn pl. Alberti Castiglionében egy cortigiano eszményképét állítja fel a legkülönbébb lovagi ügyesség és ismeretek reáhalmozásával. Az is természetes, hogy a míg Leonardo a quattrocento individualismusából a mindenoldalú emberiségig emelkedett, a míg Bramante és Raffael a XV. század egyes szépségeiből, egy minden oldalról kiegyenlített öszszépségig szállt föl és ez utóbbi a XV. században szerzett természetismeret alapján egy magasabb rendű világot teremtett, Michelangelo az

¹ L. Bajza: Töredékes Gondolatok. Toldy kiadása, 5. köt. Athenaeum 1837—1842. (V. ö. Irod. tört. közlem. X. évf. 1900. 3. füz. 360. l.)

² Purgat. XVI. 73. (V. ö. Burckhardt i. m. II. 300. l.)

³ Symonds i. m. II. 34—35. l.

előbbi korszaknak individualismusát magában a legmerevebb subjektivismussá fokozta.¹

A művészet a szellemi és erkölcsi tartalom mélységére, az alakok tetterősségére törekedvén, természetesen, hogy ezek pl. a sír-emléken is szellemileg — mint a tartalomnak bő gondolati kiaknázásával — egyesülnek s központosulva jelennek meg, ezért minden mozdulatuk hatalmasabbá válik s emberi természetük is megnő. Az alakok erőteljesebb karakterűek lévén, jelentőségük is — érthetőleg — felfokozódik, a mi azonnal kitűnik, ha pl. összehasonlítjuk Verrocchiónak Krisztus megkeresztelése cz. képét Sansovinónak ugyanily szoborcsoportjával a firenzei baptisterium keleti kapuja fölött. Verrocchiónál a keresztelés gyors sietséggel, aggodalmas jámborsággal megy végbe. Sansovinónál a keresztelő nem lép oda, hanem egészen nyugodtan áll, melle a néző s nem a keresztelendő felé van fordítva s csak a feje követi kezének irányát, mely a csészét Krisztus feje fölött tartja. Verrocchiónál Szent János előlép s némileg előrehajlik s a vízömlést szemével kíséri. Amott ellenben Szent János nem lép s nem hajlik előre, tekintetét Krisztus arcára irányítja. Maga Krisztus — nem mint Verrocchiónál imára kulesolt, hanem csak mellén — egymásra tett kezekkel itten inkább öntudatos feljebbvaló s nem mint amott szegény iskolamester.² Itt tehát a jelentőség felfokozása következtében ezen alakok az eszményibb alakokhoz közelebb jutnak. Igen jellemző, hogy Keresztelő Szent János szerepénél s mozdulatainál fogva fenségesebb Krisztusnál.

Ennek következtében könnyen megtörténhetik az is, hogy az aesthetikai igazság és erkölcsi egyensúly felbomlással fenyegetőzik. Michelangelo — úgy látszik — többi alakjainak rendkívüli erőlyessége miatt volt késztetve arra, hogy Istenét rettenetes hatalmúnak, vagy Krisztust az Utolsó ítéleten küzdőnek ábrázolja. E művész az ideált nem kifejezés és tagmozgatás által hozza létre. Ő ezt bizonyos testformáknak szokatlan helyzeteiben³ és parciális kimívelésében, továbbá a hatalmasban és a nem normálisban keresi.⁴

¹ Knackfuss és Zimmermann i. m. II. 468. l.

² L. Wölfflin i. m. 188. és 189. l.

³ Wölfflin i. m. 179. l.

⁴ Carl Justi. Michelangelo. Beiträge zur Erklärung der Werke und des Menschen 1900. 195. l.

A cselekmény fontossága meg is kívánja, hogy a figyelem feléje forduljon. A nyugodtabb cselekmények ábrázolásánál is tapasztaljuk az alakoknak lehetőleg egy közös irányba való terelését. Raffael Mária eljegyzése összehasonlítva Perugino ugyan-ezen tárgyú festményével¹ ez utóbbinál nagyobb központosítást mutat, a mint azt a személyeknek jobban összetalálkozó figyelméből kivehetni. Raffael kétségkívül jobban értette meg a kor szellemét és a képhatás titkát, midőn a cselekmények szarait mesterénél jobban összehúzta,² s ez által a művészi intuíciót is egy-egy új jelentésű igazság feltalálására és kiszínezésére magában megerősítette.

Andrea del Sartónak a gonosz szellemtől megszállott leány gyötrelmét ábrázoló képén, a leány gyötrelme a szülőkön kívül a többi jelenlevőben alig kelt részvétet. Raffael Transzfigurációján az összes személyek a cselekmény uralma alatt állanak, annyira lebilincselve, mint a hogy e korban az emberek érdeklődését az irodalom is lekötve tartja,³ midőn már a tizenötödik század tanultsága áthatotta az egész olasz nemzetet, s a szerzés kora véget érven, megkezdődött az alkalmazás kora.⁴

A sokféle felfogásnak nyomós érvekkel való bebizonyítása tanulságul szolgál arra nézve, hogy egy-egy igazság a maga új alakjában mindig a meggyőzés szálaait összehúzó erősségében rejlik. Raffael Athéni iskolája azért is méltán viseli ezt a nevet, mert a görög philosophusok szellemben is a maguk heurisztikus módszerét rálehelni látszanak a többi tudós vizsgálódóra. S kétségkívül a sokfélének felölelése az egyént e korban önálló felfogásra egyenesen utalta. A vizsgálódó ezért talál megnyugvást ezen kor megismerésében és pedig azon világosságnál fogva, melyet a kifejlesztett rokon tulajdonságok egyesülése a gondolkodóban ébreszt. VI. Sándor pápában ki ne látná a materializmust, II. Gyulában az idealizmust? A legjellemzőbb igazságoknak a sok ismeret következtében előidézett ilyen elaprózása miatt a karakteristikus vonások előtérbe nyomulása kívánatos is volt. Be kell ugyanis

¹ L. Springer i. m. 232. és 233. á. V. ö. Luini Saronno szintén e tárgyú festményével, mely (Seemann III. 95. 3.) központosítás tekintetében a Raffaeléhez hasonlít.

² V. ö. Céciliáját, Wölfflin i. m. 238. l.

³ Symonds i. m. II. 326. s köv. l.

⁴ Symonds i. m. I. 327. s köv. l.

vallanunk, hogy ha ekkép úgy a társadalmi, mint a politikai erények feloldatnak, akkor a minőségi irányok megkurtításával a gondolatok hosszvonalú összefoglalási lehetősége is meg van nehezítve. Ha ez meg van nehezítve, akkor a többféle kiterjeszkedéssel bíró térfogatosabb keretet kell ezen erények számára keresni. Természetes, hogy ezek között a legezélszerűbbeknek találtattak a renaissance korban azok, a melyek ezeket mintegy működésükben mutatják, vagyis a quattrocentói festmények építészeti és dekoratív mellékjárulékaival szemben a cinquecentóban a személyi keretek, még pedig a heroikus mozdulatok és lelki beszéd olyan sokaságában, a melyet Michelangelo festői kompozíciójú Utolsó ítéletén látunk.¹ A személyi keretek és a szellem erőszakos hatalma egymásnak gyakran kezére járnak, s Macchiavellinek önkényes Cesare Borgiaja szükségképen kegyetlen uralkodó. És ha tény is, hogy a hamis politikai rendszerek és az egyház romlottsága mérgezte meg Macchiavellinek és Guicciardininek lelkét azon, a hagyományok követésén alapuló állandó értékű elvek híján, melyek nélkül ezeknek politikai rendszere — a személynek subjektívizmusára és indulataira támaszkodván — a megvalósításban nemcsak az erkölcsnek, hanem a politikai képességnek bukását jelentette, mégis a macchiavellizmus — ha Cesare Borgia kegyetlenségét el is ítéli a történelem — lényegében egy-egy szellem ama hatalmi jogosságának hirdetése folytán, mely a képzőművészetek rendszerező céljában befoglaltatott, a különböző tevékenységek felhasználásával gyorsan ható eszme türelmetlen uralmának megtestesülése volt, mely úgy érvényesülési időtartamában és színhelyén, mint később is eszmét szolgáltató példaképében a legliberálisabb² uralkodói és cselekvési formákat (a nagy Napoleon Macchiavellitől tanulta, hogy a csatákat nem pénzzel, hanem karddal kell megvívni) hozta napfényre az alárendeltebb részeknek sokszor oly megfélemezésével, a milyen a cinquecento művészeti alkotásainak tartalmi telítettsége a fontos munkára késztetett részletekben felismerhető.

Már Brunellesconak kerek ablakokkal ellátott dobon büszkén kiemelkedő magasított kupolája a firenzei dómon (1419 körül),

¹ V. ö. Carl Justi i. m. 190. l.

² Nálunk Zrinyi Miklós költőre is volt hatással. L. Irod.-tört. Közlem. 1902. 1-ső füz. 20–34. és 2-ik füz. 142–161.

a raffaeli Disputa fejtőró alakjai, Michelangelo Utolsó ítéletének borzalmassága a gondolat merészségét, az akarat döntő hatalmát mutatják.

Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy a gondolatoknak különféle változtatása a sokféle ismeret felelevenítésével, az emlékezet izgatása, a technikai eljárások különfélesége folytán az alkotásnak eszméjét összetörte, illetőleg semmivé tette volna, ha a viszonyokban és helyzetekben az összpontosítás, a művészeti egység, nem különben az egyes alkatrészek mozdulatainak erélye a beosztás szabályosságában meg nem valósult volna.

A Szt-Péter templom nagy méreteit csak a bramantei, illetőleg michelangelói centrális elrendezés tudja összhangba hozni¹ s többféle tervezgetés után csak Carlo Madernának latin keresztalakja, majd Lorenzo Bernininek (csak a XVII. század elején bevégzett) oszlop kolonnádja képes a kupola uralmát megdönteni.

Addig is, míg ezen tekintélykisebbités megtörtént, a legkiválóbb olasz tudósok: Girolamo Cardano (1501—1580), Bernardino Telesio (1508—1588), Tomasio Campanella (1568—1639), Giordano Bruno (1548—1600)² stb. kik valamennyien a XVI század második felében előfutárai voltak a bölcsélet új korszakának, mivel valamennyien — „sok ábrándba is tévedve“ — szenvedélylyel keresték a való megismerését, s a philosophiai szellemnek az egyházi tekintélytől való függetlenítését, a hierarchia üldöztetésétől sokat szenvedtek.

A szabadabb meggyőződések ily meggátlása s változtatás és szemelgetés ama művészibb eklekticismusra emlékeztető váltogatásnak a jele, mely a politikában is az alárendeltebb mérséklendő alkatrészek gondosabb mellérendelésére törekedett.

Ez a politikai tanulmánynak olyan módszere, a minőt a későbbi renaissance követett, mely lemondott a diszítés gazdagságáról s nemcsak egyes részletekben, hanem a tagoknak egymásra való következésében is s az összhelyzetekben tanulmányozta az antikot³ (pl. Marcellus színházát) s az építések alkotásaiknak

¹ L. Wölfflin i. m. 172. ill. u. ezen szerző: Renaissance und Barock 48. l.

² Radó i. m. II. 52. 53. l.

³ V. ö. Beiträge zu Raffaels Studien den Antike Carl Pulszky. Lipcse, 1877.

súlypontját a tömegek tagolására, a felületek beosztására az összes egységeknek világos összefoglalására helyezték.

Hiszen a bölcselkedő politikusoknak is¹ nem az volt a legfőbb céljuk, hogy miképen kell az egész népet képviselő férfiakat megválasztani, hanem hogy miképen kell a legkönnyebben azoknak a kezébe adni az állam igazgatását, kik a polgárjoggal bírók közt erre a legalkalmasabbak és hogy miképen kell minden polgárnak megadni az őt megillető részt a kormányzatban.

Azonban Firenze, nyugtalan vérmérsékleténél fogva s mert alkotmányában sohasem ismerte el az állandóság elvét, sohasem valósította meg azt az ideális reggimentót, melyre törekedett, s merész és mégis nem elég gondos szerkezetű kormányzati rendszere azt a démoni hatást érezteti velünk, melyet az eredetiségeért Annibale Caracci által annyira dicsért² Correggiónak a művészi elragadtatás csodatevő, de a főcselekvénytől, az élettől sokszor elszakadó alakjainak szemlélésénél tapasztalunk, úgy lévén az ő szentjei s olyan kéjes gyöngédséggel megfestve (mint pl. Léda, Danae vagy Jo) hogy „ha leszállanának a vászonnól, ha élni kezdenének, nem lennének képesek czélszerű cselekvésre . . .

Firenzében minden hivatalnokválasztás, habár még mindig sorsolás útján történt is, a Mediciek kedve szerint ütött ki, mert a zsacskókba csakis az egyéni szükség szoros kötelékeivel az uralkodó-családhoz fűzött s az ő érdekeiknek szolgáló emberek nevei jutottak.

A firenzeieknek ezen — a szolgálágból s az osztályok és pártok irigykedéséből és a nagyravágyásból is eredő — izgatott politikai légköre a távolibb jövő szabályozása megkísértésének leleményességével, ám egyúttal ingadozó s mindig problematikus voltával s egyházi befolyásoltságával eszünkbe juttatja ugyancsak Correggiónak a San Giovanni kupolájára festett szent János Apokalypsisát, melyben a mennyezetet elborító felhőkön apostolok ülnek felfelé szegzett tekintettel. „Arczkifejezésük — Symonds szavaival élve — nemes, alakjuk hősi, szemükben erős elragadtatás; mintha a szentek, mint az étherből felmerülő szellemek, a felhő és levegő elemi génuszaivá lettek volna. A pont, a hol szemük találkozik, látomásuk délpontja, Krisztus alakja. Correggio

¹ Symonds i. m. I. 108.

² Jánosi i. m. II. 87. l.

nem az építészeti csoportosítás symbolismusával, hanem valódi prózai mértékaránnyal, a távlati és rövidülési törvények alá vetett testi alak által próbált megvalósítani oly dolgokat, melyek igazi értelmüket csupán a képletes kinyilatkoztatás által nyerik. Ez az oka, hogy Krisztus a komoly szemek középpontja, az egész emberiség fejedelme, vonagló alak, mely ellenállhatatlanul békára emlékeztet. A felhők, melyeken a szentek pihennek, sötétek és tömöttek; a kherubok számlálhatatlan sokasága, boldog gyermekraj, simul a gőz e pehelyágyára, oda oson az apostolok lábai közé s válluk mögött kukucskál, játszik. Nincs ügyesség mozdulataikban. Nem érdekli őket a boldogító látomás. Nincs részük az égi szímfóniában; pusztá gyermeki örvendezésnél egyébre nem képesek. Correggio virágokhoz hasonlóan pazarul szórta őket rá a felhőzetre, mert nem bírta elviselni a zene komor és ünnepies hangját.¹

A mily zenei hatást gyakorol e festő a fényhomálylyal² és színezéssel, oly hullámverést idéznek elő Firenze politikai életének tűnő jelenségei.

S az ellentétek ezen rythmusa nemcsak akkor áll elő, midőn ama köztársaság a spártai erkölcsű velenceitől eltér, a mi még a művészetben is nyilvánul,³ hanem akkor is, midőn ehhez amannak felfrissítésére folyamodnak.

Dr. Janicsek József.

(Folyt. köv.)

¹ L. Magyar közélet 1902. 4-ik szám. 282. 283. l. A. J. Symonds „Pama“ cz. tanulmányának egy lefordított részlete.

² L. Hermann Riegel: i. m. 194. l.

³ Symonds I. 140. 141. Firenze köztereit és loggiáit Juditnak a zsarnokölőnek és Dávidnak, hazája megmentőjének szobrai díszíteték. Az egész államuk géniusának hódoló Velenceze festői köztársaságukat gyönyörű királynőnek ábrázolták, ki alattvalóinak és a világnak hódolatát fogadja.

IRODALOM.

Etudes de psychologie physiologique et pathologique
par *E. Gley*. Paris, 1903. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

Az előttünk fekvő kötetben foglalt tanulmányok a pszichikai folyamatoknak megfelelő élettani változásokra nézve tartalmaznak vizsgálatokat s nem egy szempontból világítják meg közelebbről a psychophysiologiai parallelismus tételét, illetve járulnak ahhoz, hogy az részletekben is igazolhatóvá váljék.

Tanulmányainak első részében szerző az értelmi munkával kapcsolatos élettani jelenségeket vizsgálja, még pedig először az *arteria carotis pulsusának változásait* állapítja meg ily körülmények között. A kísérleteket önmagán végezte; a pulzust egy cardiograph jegyezte le. Az értelmi munka pedig abban állott, hogy szerző valamely elvont tudományos vagy bölcséleti munkát olvasott. Kísérletei végeredményeképen a következő tételeket formulázza: Az értelmi munka alatt 1. a szívverések száma növekszik s ez úgy látszik, egyenes arányban áll a kifejtett figyelem intenzitásával. 2. Az *arteria carotis* kitágul s a carotid pulsuson kifejezettebb dirotismus észlelhető; ellenkező tünetény mutatható ki ugyanakkor az *arteria radialis*-on. 3. Ez utóbbi jellemvonások is annál kifejezettebbek, mentül erősebb a figyelem. 4. E jelenségek egy ideig még tartanak, miután a fokozott agyműködés megszűnt. 5. E módosulások nem függnék sem a szívműködéstől, sem a légzéstől, hanem 6. vasomotorikus befolyásnak tulajdonítandók. Kizárandó azonban a vasomotorikus elméletek azon formája, a melyet Mosso állít fel, hogy t. i. az agy megdagadása az értelmi munka alatt, a melyet maga Mosso észlel, csak passiv congestio, vagyis annak az eredménye, hogy miután az értelmi munka alatt az alkar volumenje kimutathatólag csökken, az innen

kiszorult vér az agyba túlul. Mert e magyarázatnak ellenmond azon körülmény, hogy az értelmi munka befolyása alatt nemcsak az agy térfogata, hanem az érverések száma és teltsége is növekszik. Már pedig, mint François-Franck kimutatta, ha itt csak az agy passiv ki-tágulásáról volna szó, akkor ugyan észlelhető volna volumennövekedés, de egyúttal az érverések teltségének *csökkenése* kellene, hogy előálljon. Az említett pulzusváltozások okául tehát egy elsődleges vasomotorikus módosulást kell fölvennünk, melynek az agy térfogat-nagyobbodása már *következményét* képezi. E keresett alapváltozás pedig nem lehet egyéb, mint a vasoconstictor idegekben föllépő valamelyes bénulás, mely úgy látszik, az agysejtekben végbemenő értelmi munkának közvetlen okozata. E bénulást előidéző inger természete ma még azonban teljesen ismeretlen.

Az értelmi munka és a vérkeringés viszonyára nézve az újabb vizsgálatok a következő eredményre vezettek. Rövid (45 percnél nem hosszabb) ideig tartó szellemi munka növeli, de prolongált értelmi működés csökkenti a szívverések számát. E két tétel nem áll ellentétben egymással, mert ez utóbbi jelenséget a test huzamos mozdulatlansága idézi elő, mely az izomműködést majdnem teljesen megszünteti. A mozdulatlanság e bénító hatását a szív működésre nem tudja ellensúlyozni a szívverések számának azon növekedése, a mely az agymunka fokozódásának következménye, úgy, hogy végeredményben a szívverések számának csökkenése észlelhető. A mi az értelmi munka hatását a vérnyomásra illeti, Binet és Vashide vizsgálatai megállapították, hogy a vérnyomás növekszik a peripherikus artériákban az értelmi munka behatása alatt. Az értelmi munkának a peripherikus vérkeringésre való hatásának újabb vizsgálata is igazolja Mosso tételét, mely szerint az előkar térfogata csökken az értelmi munka behatása alatt, sőt joggal mondható, hogy minden értelmi munka peripherikus érösszehúzódást eredményez. E vascularis reactio nagysága változik ugyan egyénenként intensitás és tartam szempontjából, ugyanazon egyénnél azonban hasonló körülmények között egyforma. Ugyancsak Mosso vizsgálatai úttörőek az értelmi munka behatásának az agy vérkeringésére való vizsgálatánál, a mennyiben a nagy olasz physiologus kimutatta, miszerint minden lelki működés vérbőséget idéz elő az agyban. Megjegyzendő azonban, hogy az agybeli hyperemia csak akkor áll be, midőn a szellemi folyamat már megindult, de minden functionál úgy van, hogy a működés eleinte csak a sejtekben indul meg s csak bizonyos idő múlva okoz nagyobb,

makroszkopikus változásokat. E pontnál szerző ismételten kiemeli, a mit az előző vizsgálatok is igazoltak, hogy az észlelt physiologiai változások *függetlenek* azon érzelmektől és indulatoktól, a melyek néha az értelmi munka megindulásával járnak.

Szerző a továbbiakban az *értelmi munkának a központi hőmérsékre való behatására* vonatkozó irodalmat bírálja s csupán azon tétel formulázását tartja megengedhetőnek, hogy az értelmi munka kis mértékben növeli a szervezet központi hőmérsékletét. Mások azonban ellenkező eredményt vitatnak, úgy, hogy az értelmi munka thermogenetikus hatása még nyílt kérdésnek tekintendő.

A következő fejezet az *értelmi munkának a táplálkozási folyamatokra való hatását* vizsgálja. Két irányban kell itt vizsgálatokat foganatosítani, ú. m. egyrészt a szervezet által kiválasztott szilárd és folyékony testeket kell e szempontból elemezni, másrészt a kiválasztott gáznemű testeket kell vizsgálat tárgyává tenni. Az eddig megejtett kutatások részletekben ugyan gyakran ellentmondanak egymásnak, mindazonáltal a következő tételek nyertek igazolást. Az értelmi munka 24 óra alatt növeli 1. a kiválasztott húgymennyiséget, 2. a húgy által kiválasztott phosphorsav mennyiségét, végre 3. a húgy által kiválasztott calcium és magnesium quantitását. E jelenségek bővebb magyarázatára a mai tudomány még képtelen. Egyéb szempontokból való vizsgálatok eredményei még nagyon bizonytalanok, de már az eddigiekből is bizonyos, hogy az értelmi munka energiafogyasztással jár.

A következő tanulmány az *öntudatlan izommozgásokat* tárgyalja elsősorban a képzetekkel kapcsolatban, majd pedig az *izomérzetekről* szól s igazolja újabb kísérletekkel, hogy ily specialis érzékünk nincsen. A kötetet a *nemi ösztön aberrációiról* szóló tanulmány fejezi be, mely szerint a szerzett perversitások oly véletlenül keletkező associációk, melyek degeneráltaknál azután állandósulnak: a congenitalis homosexualitás pedig arra vezethető vissza, hogy miután az embryo eleinte egyik nemhez sem tartozik, a további fejlődés folyamán megtörténik, hogy az idegrendszer nem alkalmazkodik a szervezetben kifejlődő egyéb nemi sajátságokhoz s így női idegrendszer keletkezik férfiszervezetben vagy viszont. Egyébiránt szerzőnk jogosan teszi hozzá, hogy az aetiologia még nem pathogenesis s ez utóbbit csak a perversitások lélektani fejlődésének ismerete nyújthatja.

Dr. Pauler Ákos.

Revue philosophique de la France et de l'étranger,
dirigée par Th. Ribot. XXVIII. évf. 10—12. f.

F. Paulhan: R simulatio a jellemben című értekezésében az őszinteség két elemét különbözteti meg, ú. m. a pozitív nyíltságot, vagyis a hazugság elkerülését és az expansiót, belvilágunk kitérésének szükségérzetét. Ha ez elemek egyike jelen van, könnyen fölteszszük a másikat is, holott kapcsolatuk nem szükségképi. Így sokan nyíltsággal simulálják az őszinteséget, viszont a tartózkodó emberek gyakran eltitkolják expansióra való hajlamaikat. Hasonlóképen a naiv természetű emberek, okulva tapasztalataikból, bizalmatlanságot simulálhatnak önvédelemből s viszont a skeptikus természetűeket a társadalmi conventiók gyakran naivitás mutatására kényszeríti. Hasonló kölcsönhatásban mutatja be szerző a szerénységet és gögőt, a jóság és gonoszság, szelidség és durvaság, előrelátást és könnyelműséget s a félénkségből fakadó tettetések vizsgálgja. Végre rámutat a simulatio általánosságára a társaséletben s annak kiirthatatlanságát világitja meg.

E. Goblot: A czélszerűség a biológiában című tanulmányában ugyanazon eredményre jut, mint Kant, hogy t. i. a czélszerűség regulatív, de nem constitutív elve a természetismerésnek. A pozitív tudomány sohasem vezethet valamely metaphysikai czélszerűség igazolására, mert nem rendelkezik eszközökkel erre, de azért, a míg a teleologismus nem vezet a determinismushoz, mint minden tudományos ismerés előfeltételének tagadására, nem zavarja a pozitív tudomány munkáját. Abból, hogy determinismus nélkül nincs tudomány, mert ez utóbbi azon föltevésen alapszik, hogy minden bizonyos törvényszerűségnek van alávetve s így, ha valamit még nem tudunk ilykép kifejezni, az tudatlanságunknak s nem abszolút véletlennek tulajdonítható, önként következik, hogy sem csoda, sem szabadakarat nem vehető fel. A lelkiéletben föllépő finalitás nem mond ellen a determinismushoz, sőt ez utóbbi az előbbi feltétele, mert a czélszerűségi elv csak synthetikus szempont, melynek a determinismus analitikai kidolgozását nyújtja. Természetesen, hogy az ily concipiált czélszerűség alkalmazható legyen különösen a biológiában, mely legjobban reászorul, ki kell azt vetköztetnünk anthropomorphikus jellegéből. E tekintetben a darwinismus tett legtöbbet, a mennyiben a czélszerűséget, mint a létbenmaradás feltételét mutatja be.

Ch. Richet ugyanezen tárggyhoz fűz néhány kiegészítő megjegy-

zést. Az élő szervezeteknél egy tágabbkörű finalitást is vehetünk fel mint az adaptatiót, a nélkül, hogy kimennénk a tények törvényszerűségének vizsgálatából. Tagadhatatlan ugyanis, hogy földünk jelenségeiben észlelhető az élet felé való törekvés és mind tökéletesebb életnyilvánulatok felé való haladás. A kiválás törvénye révén ez által mind tökéletesebb szervezetek keletkeznek. A haladás tehát az élet nagy törvénye, mely nemcsak az élet maximuma, hanem optimuma felé is törekszik.

*B. de Montmorand: A keresztény mystikusoknak imputált erotomania*ról közöl jegyzeteket. Számos adatot hoz fel a keresztény mystikusok érzéki, sőt obscoen nyelvezetéről, mindazonáltal jogosulatlannak tartja őket erotomanoknak nevezni. Mert nyelvezetük e sajátsága onnan van, hogy más eszközökkel nem rendelkeztek odaadó szeretetök kifejezésére s e tekintetben bátorításul szolgált az Énekek Énekének tényleg erotikus szövege. Egyébiránt az ily jellegű elragadtatások csak episodszerűek a legtöbb mystikus életében.

A. Binet: Az érzettől az értelemig. A Weber-féle kísérlet magyarázata nem oly egyszerű, mint eddig hitték. Ez experimentum tudvalevőleg abban áll, hogy különböző nagyságú körzőnyílással érintünk valamely testrészt s feljegyezzük azon távolságot, melynél már két pont éreztetik, nem pedig egy: ez volna a kettős tapintási érzetnek a küszöbe. Ámde szerző kísérletei kimutatták, hogy e küszöb nemcsak nagy egyéni eltéréseket mutat, hanem ugyanazon személynél is a kísérlet közben való lelki dispositio szerint annyira változik, hogy van eset, miszerint az érzetküszöb tízszer kisebbé válik, mint előbb volt, a mely jelenség különösen akkor észlelhető, ha a megfigyelőnek a vizsgálat célját megmagyaráztuk. Szerző kísérletei, melyeket a helyes és helytelen esetek, valamint a minimalis változások combinált módszerével hajt végre, bizonyos egyéni típusok megállapítását célozzák. Megkülönböztet mindenekelőtt öntudatlan és öntudatos megfigyelőket: az előbbieket az érintési pontok egymástól való távolságát közvetlenül érzik s részletes magyarázatot nem tudnak hozzá fűzni, míg ez utóbbiak részletes elemzéssel adnak számot érzeteikről. E különbség csak némely esetben függ össze az értelmi műveltséggel és képességgel. Az öntudatos megfigyelők négy típusra vezethetők vissza, a szerint, a mint magyarázatuk vagy az érintés formájára vonatkozik, vagy a mennyiben a localisatio elvontan történik valamely képzeleti síkon, vagy a mennyiben concrete megyen végbe, vagyis az érintett testrész elképzelése alapján, végre a meny-

nyiben az érintési pontok távolsága a benyomások fájdalmas voltának fokára alapittatik. Kimutatható továbbá egy más csoport: az aber-ransok typusa, a melynél a benyomások localisatióját nem is az érzet szolgáltatja közvetlenül, hanem a benyomások verbalis vagy visualis úton különböztetettnek meg. Vannak továbbá túlérzékeny egyének, a kiknél pl. a nyakon elegendő a Weber által meghatározott 4—5 cm. minimalis távolságnak tizenkettedrésze, hogy két benyomás percipióltassék. Mindez nemcsak az egyéniség nagy szerepét igazolja hanem újabb adatokkal támogatja az érzet s a hozzája fűzött magyarázatok megkülönböztetésének szükségességét. E magyarázat vagy verbalis vagy sensorialis; az előbbi a tulajdonképeni ítélet, a mely magától az érzettől független activitásnak mutatkozik, míg a sensorialis magyarázat a benyomást kiegészíti, átalakítja. Az érzet tehát egymaga még formátlan, határozatlan, melyet az egyéni értelem alakít át.

L. Dugas: A szeméremről értekezik. A szemérem nemcsak a szerelemhez van kötve, csak ennél mutatkozik legvilágosabban épp, mert a szerelem a legerősebb érzelm. A naturalista és biológiai elméletek, a melyek a szemérmet közvetlenül az egyén vagy a faj létért való küzdelmére vezetik vissza, túlságosan egyszerűsítik a problémát: a szemérmet első sorban lélektani tartalmában kell megismerni. A szemérem ebből a szempontból nem egyéb, mint a nemi élettől való közvetlen félelem, a mely azonban nem involválja annak teljes megtagadását. Semmi sem inkább ellentéte a szeméremnek, mint a szűziesség bálványozó tisztelete, illetőleg a sexualis egyesüléstől való mystikus borzalom, a mely azt föltétlenül bűnnek tekinti. A szemérem nem megtagadása, hanem csak zabolázója a nemi életnek s az egyént visszatartja attól, hogy közvetlenül és brutalisan átengedje magát annak. Ez által a szerelemnek való odaadás elhalasztatik addig, míg az megéri, mélyebb, igazabb és tiszteletre-méltóbb lesz. A szeméremben tehát van positiv elem is: épp a szerelem incubatioja s annak kifejlesztése. Szemérem nélkül a szerelem csak reflexszerű, baromi vágy volna, a mely az inger fölléptével azonnal kielégítettnek. A szemérem tehát cerebralis szerelem, mely önmagának tudatára ébred s ez által idealizálódik, módosul. Mindazonáltal nem azonos a kaczérsággal, nem ered egyedül abból, mert a kaczérság inkább a szemérem egy találmánya, mely azonban ez utóbbi nélkül is megáll. A szemérem tehát, mely túlzásoktól óv, az egészséges szerelemnek öre.

E. de Roberty: A szabadság sociológiai fogalma. Az emberek legnagyobb részének viselkedését még nem az értelmi belátás, hanem előítéletek és hagyományok vezetik. Ennek egyik oka, hogy a szabadság fogalmában a metaphysikai elemek még elnyomják a pozitív mozzanatokat. A szabadság pozitív fogalmában legbensőbb kapcsolat áll fenn a szabadság és tudás conceptiói között. Tudás nélkül a szabadság vagy despotismus, vagy pedig pusztá tolerantia, mely gyökerét a meggyőződés hiányában bírja. Viszont a tudás s vele a bölcsészet és művészet főlhalmozott latens szabadság s az igazi szabadság nem egyéb, mint tudomány, bölcsészet és aesthetika, a mely activitásba lép és kifelé érvényesül. A tolerantia tehát még nem szabadság, hanem csak tudás hiányából fakadó várakozó és óvatos álláspont. Tolerantia és szabadság fogalmai e viszonyának felismerése gyorsíthatja csak azon folyamatot, mely által minden haladás alapjává hovatovább az ismerés válik.

Belot: A positivista erkölcs alapelvei és a mai öntudat. Comte ethikája és politikája sokkal kevésbbé ismeretes, mint tudománytana. Erkölcsbölcsészete is független minden theologiai vagy metaphysikai elvtől s épp az által, hogy ilyenmő fundamentumot számára nem keresett, kerülte el azok tévedését, kik ilyet kutatván, „igazi moral“ után kérdezősködnek, feledvén, hogy az igazság kategóriája épp oly kevésbé alkalmazható az akaratra, mint a czélé az értelemre. Comte-ot épp positivitása óvta meg attól, hogy a moral alapját máshol keresse, mint magában az emberi akaratban. Tanítja tehát az emberiség erkölcsi autonómiáját, a melyet azonban nem igazol elméletileg, mint Kant. Az altruismusról azt tanítja, hogy annak gyökerei az emberi természetben vannak s e tekintetben a skót iskolához csatlakozik szemben Helvetius tanaival, ki az önzetlenségben is csak raffinált önzést lát. Ez altruismust azután úgy a társas élet, mint gazdasági tényezők (munkafelosztás) s az értelmi evolutio fejleszti tovább. Az egoismust nem lehet közvetlenül megtámadni, hanem csak az altruismus kifejelesztése által nyomható el. Eddig Comte ethikája megfelel a mai erkölcsi köztudatnak, de e tanok politikai alkalmazása tekintetében mai conceptióink nagyban különböznek az övétől. Comte ugyanis az egyént teljesen alárendelte a társadalomnak, az előbbitől minden iniciatívát megtagad s ez által megszorítja úgy a politikai, mint a gondolkodás szabadságát. Ez illiberalis elvek azonban csak első tekintetre állanak teljesen ellentétben mai gondolkodásunkkal, mert hiszen Comte a jövő társadalmi rendet nem zsarnokság által keletkezteti

hanem az egyének spontán együttműködéséből, a mely viszont a pozitív átalakult gondolkodás folyománya lesz. Ennyiben Comte erkölcsbölcsezzetével és politikájával úgy vagyunk, mint pozitivizmusának számos tételével, hogy t. i. számos becses elemet tartalmaz, ha azoknak általa alkotott rendszerét nem is fogadhatjuk el. Így látszólagos despotizmusa a szabadságot rejti magában, valamint dogmatizmusa a kritikai szellemet fejleszti s a gondolatszabadság e hivatalos ellensége tanít leginkább arra, hogy előítéleteinktől megszabaduljunk s a theologia ez ellensége képesít arra bennünket, hogy a mult vallási evolúcióját megértsük és méltányosak legyünk iránta. Erkölcsi téren is Comte pozitivizmusa az ethikai idealizmus gazdag forrása, mert épp azt tanítja, hogy ne legyünk erkölcsi törekvéseinkben nagyon is pozitívek, hanem éljünk a nagy ideáloknak és tanúsítsunk odaadást az emberiség iránt, nagy céljaiért vívott küzdelmében.

Léon Marillier és dr. Jean Philippe: A tapintási különbségek apperceptiójáról közölnek kísérleti eredményeket. Kísérleteik annak a kiderítését célozták, vajjon a bőrérzetek csak az érintési pontok távolságát fogják-e fel, vagy talán az érintő tárgyak formáját is? Eredmény: a tapintási érzetek mozgás nélkül is rendelkeznek azon discriminatív képességgel, melynél fogva formák is megkülönböztethetők általuk. E képesség azonban sem nem állandó, sem nem egyöntetű; változik az érintési pontok természetével, a vizsgált testrészt minősége, a kor és egyéb individualis tényezők behatása alatt. A tapintási benyomások nagyobb mértékben befolyásoltatnak a figyelem által, mint a látási érzetek. Mindez bizonyossá teszi, hogy a tapintás nem „vak érzék”, mely formákat nem ismer s így fontos szerepet kell neki tulajdonítanunk a térszemlélet kialakulásában.

Dr. Pauler Ákos.

*

Pierre Janet: Les obsessions et la psychasthenie. (Travaux du laboratoire de psychologie de la clinique à la Salpêtrière.) Paris, 1903. F. Alcan. I. k. 738 l., II. 527 l.

Ismeretes, hogy az újabb francia psychologia csaknem általános érvényű, jellemző sajátága a pathológiai módszer, melylyel Charcot és Ribot föllépte óta a legkülönbözőbb lélektani problémák megoldása kísérletetett meg. E methodus hívei abból a föltevésből

indulnak ki, hogy valamint physiologiai téren, úgy a lelki jelenségek körében is a kóros tünetmenny rendesen egyszerűbb, mint az egészséges képződmenny s ennyiben a kóros eset egy-egy experimentumot képvisel, a melyben változott viszonyok között folynak le a jelenségek s így gyakran szembetűnővé válik az, a mi normalis viszonyok között alig volna észrevehető. Tagadhatatlan azonban — s erre e módszer bírálói gyakran rá is mutattak — hogy mintán a lélektan, daczára minden objectiv ellenőrzés mellett végrehajtott kísérletnek, végelemzésben mindig a belső tapasztalásra, az önmegfigyelésre épít, a kóros lelkiállapotok vizsgálata, mint a melyekben épp ez önmegfigyelés lehetősége szűnik meg, nem gyarapíthatja a normalis lelki-folyamatainkról való ismeretünket, sőt megfordítva: a normalpsycho-logiából kiindulva, lehet és kell a kóros lelkifolyamatok megértésére törekedni. Ez ellenvetés azonban túl lő a czélon, ha ezek alapján a pathologiai módszer mindennemű alkalmazását akarja kizárni a lélektanból. Mert elsősorban bizonyos, hogy e kritika csak a tulajdonképeni psychosisokra vonatkozhat, a melyeknél az egyéni bírálóképesség teljesen elveszett, épp mert a beteg úgyszólván egész lelkületével belemerült deliriumába, míg ellenben nem érvényes az elme és idegbajok határformáira, vagyis azon kórképekre, a melyeknél a beteg teljesen felismeri „rögeszméinek“ képtelenségét és érzelmeinek visszásságát, a nélkül, hogy képes volna máskép gondolkodni, érezni és cselekedni. Az ily betegek önmegfigyelése pedig annál becsesebb, mert rendesen finom psychologiai érzék fejlődik ki elméjükben. De még a tulajdonképeni psychosisok vizsgálatának lélektani értékesítését sem semmisíti teljesen meg a fenti ellenvetés, mert ha igaz is, hogy ily módon nem nyerhetünk betekintést a kóros lelkifolyamatok benső összefüggésébe, de épp az által, hogy némely jelenség e kórképeknél erősen túlozva jelenik meg, veszünk róluk egyáltalán tudomást és sikerül ez alapon az egészséges tudatszervezetben is megtalálnunk nyomait.

Pierre Janet e legújabb műve épp az ideg- és elmebaj határmesgyéjén álló kóros scrupulositás tünetmennyével foglalkozik s a nála megszokott óvatos kritikai apparatussal vonja le megfigyelései lélektani tanulságait. Bennünket természetesen e helyt csak könyvének tisztán psychologiai eredményei érdekelnek.

Műve első részében a scrupulosításban szenvedők lelki és szer-vezeti stigmáinak gondos vizsgálatát találjuk. E kórkép jellemző lelkimozzanatait két tételben foglalja össze, ú. m.: e betegek minden

műveletét a nemteljességnek, a nemmegfelelőségnek kínos érzése kíséri, másrészt elveszítették a realitásnak, mint ilyennek, felfogási képességét: a világ és az élet álomszerűnek tűnik fel előttük. Az előbbi körülmény okozza a végnélküli habozást, töprengést a legcsekélyebb hétköznapi cselekedetekenél, a legképtelenebb dolgokról való szüntelen gondolkodás kényszerűségét (ezért nevezte Westphal az ily képzeteket kényszerképzeteknek: *Zwangsvorstellungen*), a minek következménye azután, hogy e betegek hovatovább minden eredményes cselekvésre képtelenné válnak, a minek kínos és gyötrelmes voltát ők maguk érzik legjobban és kitűnő pszichológiai érzéssel bonczolnak. Mert csodálatosképen úgy látszik, a közepesen felüli értelmességű emberek különösen fogékonyak e lelki betegség iránt. Ez a nemteljesség (*incompleteness*), a mely e kórképet jellemzi, odáig terjed, hogy e betegek soha teljes hallucinációig nem jutnak, mint pl. a hysterikusok s rendesen nem is hypnotizálhatók; szerzünk a „tic“-eket is éles szemmel e kóros alapérzés következményeinek látja, a meny-nyiben az az önkéntes izomfunktciókat is megzavarja.

A második mozzanat: a realitás érzelmének elvesztése képezi szerző lélektani conclusióinak bennünket leginkább érdeklő forrását. E jelenség abban áll, hogy a betegek úgy érzik, hogy a világot és önmagukat mintegy fátylon keresztül látják; hogy úgy érzik, mintha nem is ők gondolkoznának, beszélnének, cselekednének, járnának, hanem valaki más és minden cselekedetüket az automatismus érzése kíséri. Ez néha annyira fokozódik, hogy a beteg saját magát önmaga mellett érzi, mintha két teste volna; ezt jelenti a betegek ama gyakori kijelentése, hogy kételkednek önmaguk létében s miután a külvilág, más emberek is ily álomszerűeknek, érthetetleneknek, groteszeknek tűnnek fel, magában a realitásban többé nem hisznek. Csodálatos azonban, hogy érzékeik sértetlenek és nem találjuk náluk, mint a hysterikusoknál, egyes érzéki sphaerák teljes kiesését: nem a lelki élet egyes részei tűnnek el, de az egész psyché, az összes lelkifolyamatok tonusa van alászállítva:

A realitás érzésének e csökkenése vagy majdnem teljes elvesztése, a szűkebb értelemben vett érzéki észrevevésen kívül egyéb értelmi műveleteket is befolyásolja, a mennyiben ezek a valóságra, mint ilyenre vonatkoznak. A míg ítéleteik és következtetéseik képzeleti tárgyakra vonatkoznak, vagy a multra, vagy a jövőre irányulnak, addig akadálytalanul folynak le, míg ellenben a *jelenre*, tehát a valóságra vonatkoztatva, számos zavart mutatnak: a beteg a jelenre

vonatkozó figyelemre, a jelen helyzetek megítélésére és az abból vonható helyes következtetésekre képtelen. Ekkor lép fel a meddő töprengés, a kételyek egész tengere és értelmi ruminatio. Az indulatok is csak a multra, a jövőre vagy képzeleti dolgokra vonatkoztatva normalisak, míg ellenben betegeinknek a jelen, a realis életre való érzelmi reactiója kóros, fonák és hijával van minden határozottságnak és arányosságnak. Nem csoda, ha ily körülmények között időérzéküket is jórészt elveszítik: nem tudják megkülönböztetni a márt a tegnaptól és a holnaptól, mert hiszen a „ma“ tudata a realitás és a cselekvés magasabb valósági coefficientjétől függ és épp ennek átélésére képtelenek betegeink.

Szerzőnk a realitás érzékének e csökkenésében látja e kórkép alapsajátságát, azért nevezi azt *psychastheniának*. Míg más kutatók az intellectualis vagy az érzelmi zavarokat tartják alapvető mozzanatnak e kórképben, addig Janet a jelenségek magyarázatára egy még elemibb pszichikai mozzanatot: a *pszichikai életfeszültségét* veszi fel, illetve ennek csökkenését tekinti a kérdéses kóros jelenségek igazi okának. A pszichikai energia, mely e feszültségben nyilvánul, egyéb körülmények között is változhat intensitásában: így periodikusan változik az álomban és korral növekszik, illetve csökken. Bizonyos továbbá, hogy ez energia, e feszültség csökkenése akként fog történni, hogy nyomában először azon lelki tünetmények fognak eltűnni, a melyek végrehajtásához a legtöbb energia szükségeltetik s legtovább azon jelenségek maradnak meg, a melyek legkevesebb ily erőnyilvánulatot involválnak. E tételből indulva ki, szerző a *lelki-tünetmények oly hierarchiáját* állapítja meg, a melyben e szempontból: a pszichikai energia mennyiségének szempontjából a jelenségek lemenőleg vannak rendezve. Az említett kórkép által nyújtott megfigyelési anyagra támaszkodva, szerző azon meglepő eredményre jut, hogy ellentétben a köznapi fölfogással, legtöbb pszichikai erő kifejtést nem az elvont okoskodások okoznak (természetesen egyforma értelmi képesség és műveltség mellett), hanem épp a legközönségesebb lelki-műveletek, nevezetesen ezek alapja: a realitásnak, mint ilyennek való fölfogása, a realitás érzelme. Ez a „*fonction du réel*“, vagyis a realitásnak, mint ilyennek fölfogása nem egyéb, mint épp a valóságnak minden formában való apprehensiója. Ezek között a legnehezebb és így a legtöbb energiát igénylő forma az *akarati művelet*, a mely viszont nehezebb, ha mások jelenlétében kell végrehajtanunk, mintha magunkban végezzük. Mert a socialis cselekvés csak látszólag ugyanaz,

mint a magányban végrehajtott művelet: az előbbi sokkal bonyolultabb, mert nála más emberekhez kell szüntelenül alkalmazkodnunk. Ezért válik lehetetlenné a fejlődő psychastheniánál elsőbben is a mások előtt való, a socialis cselekvés, míg a beteg magányában egy ideig még képes akarni és dolgozni. A következő, némileg könnyebb művelet a *figyelem*, a mely, midőn a valóságra irányul, a bizonyosságnak képezi alapját. Gondolkozni ugyanis lehet a nélkül, hogy gondolatainkban hinnénk: a valóságba vetett hit is külön tényező, a gondolkodási művelet és a perceptio mellett, a mely csökkenhet, vagy elenyészhet, midőn az előbbi még fönnáll. A figyelem után a lemenő sorban azon perceptiók következnek, a melyeket nem hozzánk vonatkoztatva hajtunk végre, az énünktől elvonatkozott, bizonyos érdektelenséggel végrehajtott észrevevések. Még kevesebb lelki energiát igényelnek a képekkel való functiók, a melyek közül még legnehezebb a representativ emlékezés, már könnyebb a képzeleti működés, még könnyebb az elvont okoskodás s legkevesebb psychikai erő-kifejtést kíván az önfeledt álmodozás. Még alantasabb fokon állanak e hierarchiában az indulati reactiók, legalul pedig a hasznossági szempontból nem vezetett, rendszertelen izommozgásokat találjuk. A legfelsőbb fokon álló jelenségek kívánnak legtöbb synthetikus tevékenységet a tudattól, legnagyobb fokú concentráción alapulnak. Itt is terjed ki a lelki synthesis a legtöbb és a legsokoldalúbb tartalomra.

Nem terjeszkedhetünk ki ez érdekes elmélet psychopathologiai és therapeutikai alkalmazásaira, melyhez bő illusztrációul szolgál a második (Raymond tanár közreműködésével összeállított), hétszáz-harminczhat részletesen leírt kóresetet tartalmazó kötet, mert célunk csak az volt, hogy a lélektani problémák iránt érdeklődő közönségünk figyelmét felhívjuk a lelki élet ez új conceptiójára. Ha Janet ez elméletét a további kutatások is igazolják, nyilván nagyon sok lelki tünet, sőt maga a lelki élet, mint egész is, új és érdekes perspektíva alá kerül. Szerző, ki egyébiránt teljesen tisztában van tanának még ma hypothetikus voltával, maga is ígéretet tesz, hogy vizsgálatait ez irányban folytatni fogja, nevezetesen azon reményének ad kifejezést, hogy e szempontból végre sikerülni fog az extasis tünetnyének elfogadható magyarázatát nyújtani. Vizsgálatai azonban már most is nemcsak új és termékeny problémákat vetnek fel, hanem újabb adatot nyertünk általuk azon, a mai psychologia által parancsolt magatartásunk helyességének igazolásához, melynél fogva

a hétköznapi rendszertelen lélektani tapasztalat adatai iránt, a melyek gyakran a legkönnyebb és legegyszerűbbnek tünnetik fel azt, a mi valósággal a leghonyolultabb jelenség — a legnagyobb mértékben skeptikusaknak kell lennünk.

Dr. Pauler Ákos.

*

Philosophische Probleme, von *Harald Höffding*. Leipzig, 1903. O. R. Reisland. 109 l.

A kiváló dán bölcselelő e legújabb művében azon czélt tűzte maga elé, hogy a philosophiai alapproblemák összefüggését világítsa meg. Már az „Újabb philosophia története“ című, mi nálunk is jól ismert munkájában¹ a philosophiai kutatás czélját a következő négy alapproblema vizsgálatában látja. 1. A tudatélet természetének problemája (a lélektani problema). 2. Az ismerés érvényének problemája (a logikai problema). 3. A lét természetének problemája (a kozmologiai problema) és 4. Az értékproblema (az ethikai és vallási problema). Lássuk, hogy szerző mikép jellemzi ez alapkérdéseket s mikép állapítja meg a kapcsolatosakat.

A *lélektani problémánál* elsősorban a lélektan és a philosophia viszonyának kérdése merül fel. A philosophia nem azonosítható teljesen a psychológiával, mint Fries, Beneke és napjainkban Th. Lipps tanítják, mert hiszen a lélektan, mint minden ismerés, már fölteszi az ismerés principiumait s így csak egy része lehet a philosophiának, de nem maga a bölcészet. De a lélektan nem is szakítható el a philosophiától, mert subjectív természete, melynél fogva mindig önmegfigyelésen alapszik, képezi bölcseleti jellegének alapját és különbözteti meg egyéb tudományoktól. A psychologia tárgyát a *személyiség* vizsgálata képezi, mely törekvéseivel és értékítéleteivel létünk alapját képezi. A lélektan azonban nem képes a személyiséget és tudatot, mint valami előbb adott elemek productumát felfogni, mert hiszen a tudatfolyamatok egymást kölcsönösen fölteszik: elszigetelt psychikai elemet nem ismerünk. Az *associatio* jelensége sem egyéb, mint a lelki elemek azon hajlandóságának terméke, hogy egymás kiegészí-

¹ Geschichte der neueren Philosophie, übers. v. F. Bendixen. Leipzig I. k. 1895. II. k. 1896. Ismertetését l. e folyóiratban VI. évf. 297. s k. II.

tésére törekszenek. De azt sem tudjuk, hogy vajjon azon jelenségeken túl, a melyeket elemieknek tartunk, nincsenek-e még egyszerűbb mozzanatok? A személyiség fogalma tehát valami irracionális, a melynek teljes megértése a lélektan ideálját képezi. A továbbiakban szerző rámutat azon törekvés jogosulatlanságára, mely a psychológiát physiologiával akarja helyettesíteni, mert hiszen ez esetben már az, *a mit* helyettesíteni akarunk élettani képletekkel, már lélektani definitio. Meghatározások azonban nem a kutatás elejére, hanem végére valók s e törekvés mindig csak azt eredményezi (pl. Flechsig elméletében), hogy egyes dogmatikus lélektani elvonásokat, a melyek talán nagyon bonyolultak, akarunk kétes értékű élettani schémákkal visszaadni. Tévedés attól tartani, hogy okvizonyt nem vehetünk fel a psychikai mozzanatok között, mert azok nem quantitativak, mert lehetséges sajátos lélektani törvényszerűség is. Ez utóbbi fölvevésének az sem áll útjában, hogy a lelki élet nem mutat mindig continuitást (álom, ájulás, deliriumok), mint a természeti folyamatok, mert egyrészt a haladó psychologiai ismerés mindjobban megszorítja ez állítólagos „abszolút üres psychikai tereket“, de ha némely esetben kénytelenek is vagyunk ilyeneket fölvenni, a psychikai és az élettani folyamatok szoros összetartozásának hypothesise kisegít e ponton. Psychikai szempontból az akarati tünemény az alapjelenség a lelki életben, bár tisztán, vagyis, mint képzetektől és érzelmektől teljesen ment mozzanat, nem esik a belső megfigyelés alá. De azért nem helyes realitását tagadni. A lelki élet minden pontján érvényesül ugyanis egy bizonyos activitás, mely épp oly eredeti eleme a tudatéletnek, mint a melyeket az analysis készen talál. Mert nincs úgy, hogy előbb érzeteket, képzeteket és érzelmeket találunk a tudatban, a melyek combinatiója azután azt a valamit eredményezné, a mit akaratlak nevezünk, mert épp eredeti synthesis nélkül ez elemek sem jöhetnek létre. Ebben az eredeti synthetikus tevékenységben áll pedig az akarati tevékenység. Mindebből világos, hogy a lélektani problema tárgyalásának czélja minél nagyobb *continuitást* kideríteni a tudatéletben.

Hasonlót kell az ismerési problema vizsgálatáról is mondanunk. Minden megértés ugyanis a continuitás és discontinuitás viszonyának megismerése alapján történik. Háromféle értelemben lehet valamit megérteni: a ráismerés (Wiedererkennen), következtetés és az okvizony kiderítése által. E háromféle ismerés egyaránt bizonyos principiumokon alapszik s az ismerési problema épp ezek érvényére

vonatkozik. A különböző ismeretelméleti irányok az ismerési alapelveket vagy intuitióknak (Platon), vagy postulatumnak (Hobbes), vagy generalisatióknak (Stuart Mill és Herbert Spencer), vagy végre a gondolkodási oekonomia eredményeinek tekintik (Mach, Avenarius, Maxwell, Hertz). Mindnyájan azonban felteszik a Kant-féle analitikus vagyis regressiv ismeretelméletet, a mely a tapasztalás adataiból a tapasztalás megértésének feltételeire következtet. Két dolgot kell ez ismeretelmélet megállapításánál (mely a tudományok haladása következtében sohasem tekinthető végérvényesnek) folyton szem előtt tartani. Az egyik, hogy az ismerés nemcsak a tüneményektől, hanem értelmünk természetétől is függ, a melyet azonban nem elegendő lélektani szempontból jellemezni, mert ezzel még mit sem mondtunk az ismerési alapelvek érvényéről. A másik mozzanat az, hogy ha az ismerés alapelvei és föltevésai az emberi ismerés oekonomiájából is magyarázhatók, még sem tekinthetők a léthez viszonyítva teljesen önkényűeknek, vagyis az ismerési problémát a létezési problémával kapcsolatban kell tárgyalnunk. A továbbiakban szerző helyesli az igazság dinamikus fogalmát, mely az elméleti használhatóságban látja annak kriteriumát; majd pedig rámutat arra, hogy három formában mindig marad valami irrationalis elem az ismerésben, ú. m. 1. a kvalitásnak a quantitáshoz való viszonyában, 2. annak a meghatározásában, hogy mily jelentősége van az időbeli viszonyoknak az okviszony fogalmában és 3. azon viszonyban, mely alany és tárgy között áll fenn. Az első pont következménye, hogy a mechanikus természetfelfogás nem tekinthető ismeretelméleti szempontból abszolút befejezettnek épp, mert a qualitativ elemet nem sikerül világunkból kiküszöbölni. A második pont abban nyilvánul, hogy különbséget kell tennünk *causa* és *ratio* között azon alapon, hogy az előbbi időbeli elemet tartalmaz, ez utóbbi pedig nem. Lehetséges volna a *causát* és *ratio*t Spinoza és Leibnitz módjára azonosítani, ha az időbeli, a történeti elemet sikerülne kiküszöbölnünk a valóság magyarázatából: de épp erre nem vagyunk képesek. Höföding tehát vég-elemzésben Kant álláspontjára jut, mely szerint a *causa* csak *analogiája* a *ratió*nak, de nem azonos vele s így a létezésben épp az időbeliség képezi a irrationalis elemet, mert nem engedi, hogy a létet teljesen gondolkodásunk formáiban oldjuk fel. Ennyiben e második irrationalis eleme az ismerésnek sokkal többet tartalmaz, mint a mennyit szerzőnk kifejt, mert nem jelent kevesebbet, mint azt, hogy az érzéki formák s vele maga a lét is ily irrationalis elemet képvisel az ismer-

résben. Höffding jellemzése e ponton nem teljes, mert a lét fogalmában foglalt összes irrationalis elemek, tehát a tér épp úgy, mint az idő és még egynehány alaphatározománya a létnek, ide tartozik, melyek közül szerzőnk épp csak az egyik mozzanatot: az okviszony időbeliségét ragadta ki. Végre, a mi a harmadik irrationalis elemet: az alany és tárgy viszonyát illeti, melyből szerző mélyjárású okoskodással megy át a magánvalóra, mint határfogalomra, nézetünk szerint szintén csak egyik következménye egy tágabbkörű irrationalis elemnek, melyet szerző csak lélektani összefüggésben említ: a tudatosság felbonthatatlanságának.

A *létezési problema*, vagyis a kozmologiai kérdések fölvetésénél is tudatunk continuitására való törekvése képezi a formalis indokot. Minden oly elmélet, mely egységes világkép megállapítását célozza, az analogia útján halad, vagyis a világ valamely részjelenésének mintájára iparkodik a világot, mint egészet megmagyarázni. Szerző álláspontja e kérdésre nézve, miután a monizmus hívének vallja magát, szemben a pluralizmussal, hogy az ily analogiás következtetés mindig tarthatatlan, mert sohasem tudhatjuk, vajjon a lét valami befejezett-e, vagy hogy anyag és szellem a lét kizárólagos alapformái-e, nem pedig talán nyilvánulatai egy harmadik, előttünk teljesen ismeretlen mozzanatnak? A fejlődés fogalma östüneményt jelent, melyet nem lehet egyedül a causalitásból levezetni, bár ezzel szorosán összefügg. Miután azonban abszolút létfogalmunk nincsen, nem tudhatjuk, hogy ama nagy küzdelmi processus, melyet világunk mutat, a szellem győzelmével fog-e végzödni, vagyis nem állapíthatjuk meg, vajjon van-e abszolút fejlődés, vagy pedig az örök visszatérő rythmus antik gondolatánál kell-e megállapodnunk?

Létfogalmunk e befejezetlensége vezeti át a kutatást az utolsó kérdésre: az *értékproblemára*. Itt találjuk művünk legmélyebb gondolatmenetét. Ha a lét kész, változatlan és harmonikus volna, mondja bölcseink, akkor etikára nem lenne semmi szükség. Minden ethika ugyanis azt kívánja, hogy bizonyos teendőket hajtsunk végre; ámde nem volna hely ily működésre, ha minden örök és actualis tökéletességben léteznék. Az etikát épp az teszi lehetővé, hogy minden individualitásnak és totalitásnak fennállása érdekében küzdenie kell, vagyis, hogy folyton disharmoniákat kell megszüntetnünk és sporadikus törekvéseket kell egyesítenünk. Az ethika ugyanis a létező individualizáló és totalizáló törekvések azon alapelveit vizsgálja, a melyeket a tapasztalás felmutat s így belső ellenmondást tartalmazna,

ha a világfolyás nem lehetne legalább részben az emberi akarat által feltételezve. Az ethika tehát ott veszi fel a continuitás problémáját, a hol az előbbi három alapkérdés vizsgálata azt elejtette.

Az értékproblema felvetése azon különbség elismerését teszi fel, mely megértés és értékelés között áll fenn. Értékkel mindaz bír, a mi kielégedést okoz, vagy valami szükségletnek felel meg. Az értéket nem lehet a normából levezetni, mint Kant akarta, hanem csak megfordítva járhatunk el. Az értékeket a tapasztalás egyénenként és koronként változóknak mutatja. Mindazonáltal kifejtethető az értékek bizonyos rendszere, a melyben egy alapértékhez viszonyítva az értékek rangja megállapítható. Az értékproblema két kérdést tartalmaz, ú. m. az ethikai és a vallási problémát, melyek mindegyike ugyancsak a continuitás és discontinuitás fogalmain fordul meg. Az erkölcsi értékelés principiuma is a continuitás, mert a morál ezélnja épp az, hogy continuitást, harmoniát vigyünk az egyes individuumok törekvéseibe és ezek viszonyába. A vallási problema arra vonatkozik, hogy mi a continuális folyamat minden vallásban. A vallás lényege nem lehet a vallási képzetek tartalma, mert hiszen ezek korok és népek szerint különbözőek, hanem csak azon törekvés, melynél fogva az ember *az értékek continuitását a tapasztalattól függetlenül is rögzíteni óhajtja*. Ennek a szolgáltatásban áll minden vallás és az határozza meg az egyes vallások jellegét, hogy mely értékeket tart ily módon megőrzendőknak. A magasabb rendű ethikai vallások az erkölcsi értékek maradandóságát hirdetik ily módon s így, bár ez utóbbiak a vallástól függetlenül keletkeznek, de ez utóbbi képezi megtartásuk, continuitásuk rögzítésének leghatalmasabb eszközt.

E rövid vázlat, bár csak kis részben jelezhette ama mély reflexiókat, melyeket művünk tartalmaz, úgy hiszem, elegendő annak igazolása, hogy Höffding e kis munkája napjaink philosophiai irodalmának egyik legjelentékenyebb terméke. Bár nem mondhatjuk, hogy tételei minden ponton vitán fölül állanak, de mindent oly eredeti és meszsze kitekintést nyújtó perspektívában érint, hogy ez által bő kárpótlást nyerünk még oly nagy hiányokért is, a minőket az ismerés irrationalis elemeinek kérdésénél fönebb jeleztünk, vagy a minő hiány, hogy az értékproblema tárgyalásánál az aesthetikai értékeket s vele a művészet nagy problémáját nem veszi figyelembe. Pedig talán nem lett volna nehéz a művészetet, épp úgy, mint a moralt és a vallást, mint a tökéletlen realis élet kiegészítésének productumát bemutatni. Legértékesebb azonban kétségkívül a mű alap gondolata.

mely a continuitás fogalmát teszi minden philosophiai problema sarkpontjává, mely egyúttal összefűzi a különböző bölcsészeti alapkérdéseket. Ezzel nem azt mondjuk, hogy e fogalom szerepének jellemzését kimerítőnek találjuk, sőt azt sem állíthatjuk, hogy magán az alape koncepción nem-e kell a tüzetesebb vizsgálatnak változtatnia, hanem csupán azon meggyőződésünket óhajtjuk kifejezni, hogy Höffding e tana oly problémát pendit meg és oly perspektivákat nyit, melyek kiaknázása a jövő philosophiájának egyik legszebb feladatát képezi.

Dr. Pauler Ákos.

*

Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der neunzehnten Jahrhunderts. Neunte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage, herausgegeben von *Dr. Max Heinze*, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig. Berlin (E. S. Mittler & Sohn) 1902. 625 lap. Ára 8 márka.

E nagyterjedelmű kötet 8-ik kiadását behatóbban az „Athenaeum“ VII-ik évfolyamában ismertettem. Újabb kiadásában majd 100 lappal megnagyobbodott. Egészen napjainkig kíséri a német és külföldi bölcséleti rendszerek fejlődése történetét és pedig az újabb kiadásokban folyton emelkedő tartalommal és csaknem kimerítő teljességgel. Az átdolgozó a 8-ik kiadástól kezdve kettéválasztotta az újabb bölcsélettörténet tananyagát s külön kötetben tárgyalja az újabb bölcseletnek Kantig és Kanttól terjedő különböző rendszereit.

Kötetünk egy befejezett egészet alkot, a mennyiben abban a XIX-ik század bölcsélettörténetét ismerteti. Közelebbről két nagyobb fejezetben a Kant kritikája által feltételezett s a jelenkori bölcséletet ismerteti. Kant kritikai rendszere a XIX-ik század bölcséletének a kiindulópontja, mivel úgy a positivismus, mint a Darwin és Spencer által továbbfejlesztett fejlődés elmélete Kant rendszere mellékhatásainak tekintendők. Egyebekben e két nagy fejezet az újabb bölcsélet 4-ik és 5-ik szakasza.

A Kant kritikája által feltételezett rendszerek Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schleiermacher, a romantika, Schopenhauer, Herbart és Beneke rendszerei, a melyeket a szerző az eredeti Ueberweghez hasonlóan, rövid jellemző vonásokban, de annál bővebb életrajzi,

tárgyi és irodalomtörténeti magyarázatokkal kísérve tár az olvasó elé. A 8-ik kiadásban 124, a 9-ikben 139 lapon tárgyalja az i. v. bölcsellettörténeti tananyagot.

A 139-ik laptól kezdve „a jelenkori bölcséletet“ ismerteti. Tárgyalja itt közelebbről „az elveiben nem új“ evolutio elméletét, a Hegel-Herbart-féle rendszer hatását, az újkantianismust, a positivismust, a legújabb német ismeretelméleti és kísérleti lélektani törekvéseket s napjainkban az ethika, jogbölcsélet, sociologia és vallásbölcsélet gyakorlati problémáit. Az utolsó évek óriási bölcséleti irodalma igazolja, hogy napjainkban az egyes tudományágak élő szerves összefüggésben vannak a bölcsélettel, mint azok alapjával s a külföldi bölcseletre vonatkozólag helyesen megjegyzi, hogy Franciaországban s még inkább Angliában a positivismus és az agnosticismus s a kath. egyházi tanszékeken az új scholastikus tomismus kezd terjedni. De a német bölcseletnek is számos híve van Olaszországban, Spanyolországban, Amerikában és más országokban, sőt Németországon kívül is a metaphysika felé való hajlandóság észlelhető.

A külföldi bölcsélet ismertetése folyamán Ueberweg-Heinze műve e legújabb kiadásában „a magyar bölcséletet“ az 563—569. lapon Rácz Lajos sárospataki főgymn. tanár ismerteti. Ueberweg művének hét kiadásában e bölcsélet mindössze két sovány sorral szerepelt, míg a 8-ikban négy lapon át annak anyaga a „Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.“ hasábjain közzétett közleményeinkből van átvéve. Az úttörés nehéz munkája után tehát helyesen tette Rácz Lajos, hogy annak kiegészítésére, illetve átdolgozására ajánlotta fel szolgálatát. Több szem többet lát s aztán a közleményeinkre megjelent, olykor nem éppen tárgyilagos bírálati ismertetések bőséges anyagot szolgáltatottak a magyar bölcsélet szakaszának teljes átdolgozására. Bevezetőképen a magyar bölcseletről azt írja az átdolgozó: Önálló magyar bölcsélet nem fejlődött ki, a mennyiben a mostoha művelődési viszonyok annak okai. Elsőben Descartes volt az, ki a magyar bölcséletet inspirálta, majd a XIX. század első felében Kantnak és Hegelnek voltak számos követői. Egy idő óta Comte, Spencer és Wundt rendszereit tanulmányozzák és művelik sokan. Az újabb idő legmélyebb és legönállóbb bölcselei: Brassai, Böhm, Bodnár és Píkler; bátran hozzátehetette volna még Pauert, Medveczkyt, Palágyit és Alexandert. Itt megemlítjük, hogy a Mitrovics Gyula függelékét a magyar bölcseletről Schwegler közelebb megjelenő fordításában kissé korán idézte, mivel ez a fordítás mai napig sem jelent meg.

Egyebekben ez előkelő tankönyvnek Rácz Lajos tollából származó közleménye bölcséleti törekvéseink ismertetése és méltatása tekintetében dicséretes, sőt elismerésre méltó munkát végzett, a melyet most már könnyű lesz időről-időre kiegészíteni. Főleg a külföldi bölcselétről szóló szakaszokban nagyon megnagyobbodott Ueberweg-Heinze művének terjedelme.

E kötet is igazolja, hogy Ueberweg-Heinze művének előnye a bölcsellettörténet legújabb, évről-évre gazdagodó irodalmában annak biographiai és bibliographiai teljességében van, a minek használhatóságát még emeli a mű végén az 593—625. lapon található bő és kimerítő „Philosophen- und Litteratoren-Register“. S ugyancsak igazolja e kötetünk azt is, hogy a XIX. század felette termékeny német és külföldi bölcséletben legújabb tudományosságunk egész tárháza van befoglalva, a melyet minden művelt embernek kellene tanulmányoznia. Csak nálunk várja még mind e mai napig az apáczaí Cseri János által szépen megindított bölcsélet a maga feltámadását. A bölcsélet iránt Magyarországon még mindig hiányzik a philos. szellem nagy rovasára a kellő érdeklődés.

Dr. Szlivik Mátyás.

*

Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Vormalis Fichte-Ulrici-sche Zeitschrift im Verein mit *H. Siebek* Prof. in Giessen, *J. Volkelt* Prof. in Leipzig und *R. Falckenberg* Prof. in Erlangen; herausg. und redigirt von *dr. Ludwig Busse* Prof. in Königsberg. Bd. 123. Heft 1. Ára évfolyamonként két kötetben 12 márka. Megjelenik Lipcsében *Haacke H.* könyvkiadó-vállalatában.

Ez a folyóirat felőleli tudományos, kritikai és ismertető alakban a bölcseletnek összes ágait s nagy jelentőségre emelkedett a legújabb német bölcséleti szakirodalomban. A tudományos kutatások eredményeinek összefoglalása s a szakszerű irodalom beható ismertetése jellemzik annak eddigelé megjelent összes évfolyamait és testes füzeteit, úgy, hogy e folyóirat a bel- és külföldi philos. mozgalmak és irodalmak kimerítő ismertetésével hű képet nyújt a kulturnépek philos. tudományosságáról és szellemi tevékenységéről. Súlyt fektet főleg a német, angol, francia és olasz bölcséleti irodalom ismertetésére s több ízben helyet juttatott a magyar bölcséleti irodalom ismertetésének is. A legújabb füzettel „Selbstanzeigen“ czim alatt

rovatot nyitott az ú. n. önismertetésnek is, a melyben maga a szerző tájékoztatja egy rövid és tárgyilagos ismertetés alakjában megjelent műve tartalmáról és követett irányáról az olvasót. Ez önismertetések angol és francia nyelven is megjelenhetnek.

A testes füzetben foglalt tanulmányokból megemlítjük a következőket: *Tschisch* dorpai tanár az újabb biológiai kutatások alapján ismerteti az élet alaptörvényeit s annak véghetetlen erejét és hatását s azt mondja, hogy a mi a felosztás az elemi organismus életében, az az elkülönítés a komplikált élet körében. *Fickler* braunschweigi tanár azokat a bölcseleti feltételeket ismerteti, a melyek között Hegel spekulatív (omnipotens) államelmélete kifejlődhetett. *Reichel* lipcei tanár bírálatilag ismerteti Mill Stuart inductiv módszere elméletét s vitatja annak érvényét a természeti és szellemi tudományágakban egyaránt. *Sokolovszky* „Egy új tragikus hős“ cz. alatt Ibsen „császár és galiläus“ cz. műve nyomán becses adalékokkal szolgál Ibsen élet- és világnézetéhez. Igen komoly és beható tanulmányt írt „Vallás és fejlődés“ cz. alatt *Siebeck* giesseni tanár, a melyben Euklen jénai tanár „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ cz. legújabb nagyírú műve nyomán ügyesen viszi keresztül a vallás terén is a fejlődés elméletét. Végül *Paulsen* berlini tanár tanulmánya „Busse: Geist und Körper, Leib und Seele“ cz. műve nyomán a parallelismus vagy kölcsönhatás elméletét fejtegeti. Gazdag physiol. és psychol. adatai és megfigyelései és könnyed előadási modora meggyőzőleg hatnak az olvasóra. A „Recensionen“ sorozatában ismertette vannak *Hartmann*: „Geschichte der Metaphysik“ (Kantig és Kanttól), *Lipps*: „Die ethischen Grundfragen“ (10 előadásban), *Lutoslawski*: „Seelenmacht“, *Pfünder*: „Phänomenologie des Willens“ (psychol. analysis útján), *Schwarz*: „Psychologie des Willens“ (az ethika egyik alapkérdése), *Möbius*: „Über die Anlage zur Mathematik“, *Zehnder*: „Die Entstehung des Lebens“, *Schlapp*: „Kants Lehre vom Genie“ (az ítélő tehetség bírálata cz. műve nyomán), *Scheler*: „Die transcendentale und die psychol. Methode“ (alapos bölcseleti módszertani alapon), *Riehl*: „Nietzsche“ (kiben művészt és gondolkodót lát egy személyben), *Ekutheropulos*: „Wirtschaft und Philosophie“ (a görög és germán-román társadalmi állapotainak hű rajza), *Lange*: „Das Wesen der Kunst“ és *Manno*: „Hertz und die Willensfreiheit“ cz. művei. Érdekes s együtt örvendetes, hogy a tudományos értekezések és ismertetések legtöbbszörében éppen az ethikai kérdések a túlnyomók Rendkívül emeli Busse bölcseleti folyóiratának nemzetközi tudomá-

nyos értékét az a körülmény is, hogy kimerítő tartalom- és címjegyzékét közli a német és külföldi legújabb bölcséleti irodalomnak és folyóiratoknak, a melyekből könnyen tájékozódik az olvasó a bölcsélet egyes ágainak rendkívül tág német és külföldi irodalmában.

Ugyane folyóirat 123. testes füzetében *Reichel* befejezi Mill Stuart induktív módszerének elméletéről, *Siebeck* a vallásról és a fejlődésről és *Paulsen* a parallelismus vagy egymásra való hatásról szóló magvas tanulmányát. Majd *Beck* a primitív gondolkodás ismeretelméletéről és *Glaser* az igazság értékéről értekezik. Az utolsó cikkben „Zur neuesten Litteratur der Philosophie in Ungarn“ czim alatt *dr. Szlávik Mátyás* eperjesi theol. dékántanár Jánosi aesthetikáját, Böhm értékelméletét, Sebestyén és Pekár bölcsellettörténetét, Alexander Diderot-tanulmányait és Székely „Művészet és erkölcs“ czimű művét s a Magyar Philos. Társaságot ismerteti. A „Recensiók“ cz. rovatban behatóbban ismertette van Wundt: *Einleitung in die Philosophie*, Eucken: *Thomas von Aquino und Kant*, Ueberweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Kühnemann: *Grundlehren der Philosophie*, Ratzenhoffer: *Positive Ethik*, Stallo: *Begriffe und Theorien der modernen Physik* és Habrich: *Paedagogische Psychologie* cz. műve. A francia bölcsélet irodalmából Ziehen Ribot: *Essai sur l'imagination* és Binet: *La suggestibilité* cz. művét ismerteti. E füzetben is a szakirodalomnak gazdag bibliographiája található. A füzet végén a „Kantstudien“ különlenyomataként Vaihinger hallei bölcészettanár és ismert nevű Kant-kutató lelkes felhívást intéz egy „Kant-társulat“-nak, illetve „Kantalapítványnak“ létesítése tárgyában. A „Kantstudien“ cz. folyóirat Vaihinger szerkesztése mellett 1897-ben indult meg s ma már nyolcz kötetet számlál. Főbb munkásai: Adickes, Boutrou, Caird, Reiche, Cantoni, Creighton, Dilthey, Erdmann, Eucken, Heinze, Riehl és Windelband. Németország legkiválóbb tudósai máris tekintélyes összegekkel támogatják e Kantmozgalmat. A mozgalom további fejlődését éber figyelemmel fogjuk kísérni.

Sz. M.

A LELKIISMERET PROBLÉMÁI.

(Negyedik közlemény.)

C) *A sympathiáról.*

A moralis élet tüneményeinek értelmezésénél Smith Ádám (1723—1790) tett kísérletet a sympathiával. Munkája: „The Theory of Moral Sentiments“ 1759-ben hagyta el a sajtót. Azon komoly és értékes vizsgálódásoknál fogva, melyeket művében összefoglalva találunk, nagy érdeklődést keltett fel. Meglehetős gyors egymásutánban több kiadást ért, 1792-ben már az általunk is használt hetedik kiadás látott napvilágot.

Smith Ádám munkáját hét terjedelmes szakaszra osztotta, mely felosztás, jóllehet teljesen indokolt és következetes, mégis az érthetőség rovására esik. Mivel nekünk nem annyira célunk a műnek —, mint inkább tartalmának, Smith Ádám nézeteinek ismertetése: mi ettől a nehézkes felosztástól eltérve, három szakaszban foglaljuk össze a munka tartalmát.

Az első részben találjuk bevezetésül a sympathiának leírását és értelmezését. A bevezetésből könnyedén nyerjük az első rész tulajdonképeni tárgyát: Miként alakulnak moralis ítéleteink másoknak cselekedeteiről? Ez a kérdés foglalja el az I. és II. szakaszt.

A III—V. szakaszokban vizsgálatainak második részét rakta le: Miként alakulnak moralis ítéleteink magunkra nézve?

Végül a VI. és VII. szakaszokban keresi, hogy mi az erény és hogy az öt megelőző moralphilosophusoktól miben tér el és miben egyezik velük?

Művének bevezetését, állítólag Hobbesre és követőire gondolva, így kezdi: „Bármily önzőnek legyen is az ember föltételezhető, természetében szembetűnőleg vannak sajátságok, melyek

öt másoknak szerencsésejé iránt érdeklődővé teszik“. ¹ „Ily természetű a szájalom vagy részvét.“ ² Hogy a részvét folytán gyakran szomorúságot okoz mások bánata: bizonyítani sem kell: „Mert ez az érzés, hasonlóképen az emberi természet egyéb érzéseihez, egyáltalán nem szorítható a humanus és erényes emberek körére . . . A legnagyobb gonosztevő, a társadalmi törvényeknek legmegrögzöttebb sértegetője sincs teljesen nélküle“. ³

Miután közvetlen tapasztalatunk nincs és nem is lehet arról, hogy más mit érez: mások szenvedéseiről a szájalom alkalmával sem alkothatunk fogalmat, csak egyedül úgy, ha elgondoljuk, hogy mi mit éreznénk hasonló helyzetben: „Képzeletünk segítségével magunkat amannak körülményei közé helyezzük . . . és bizonyos mértékben véle egy személylő leszünk s így alkotunk valami kis fogalmat az ő érzéséről“. ⁴ „Hogy a mások szerencsétlensége miatt keletkezett szájalomnak ez a forrása és hogy a szenvedővel való képzeletbeli helycsere által keletkezik . . . bizonyítható sok világos megfigyelés által.“ ⁵ Ha látjuk, hogy valaki másnak karjára, vagy lábára ütni készül, a magunkét ösztönszerűleg húzzuk vissza. A tömeg, midőn tánczost szemlél, saját magát is a tánczhoz képest ingatja. A gyenge természetű ember, midőn a koldusok által mutogatott nyomorult testrészt szemléli, a magáiban szinte fájdalmat érez.

Ily sympathikus érzésünk azonban nemcsak a nyomorral és szomorúsággal szemben keletkezik, hanem minden érzéssel, ha az illetőnek helyzetét elképzeljük. Mig azonban a szájalomnak, vagy az örömnak elegendő látni az arczon megjelenő külső

¹ Smith Ádám i. m. 1. oldal: „How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others“.

² U. o. 2. old.: „Of this kind is pity or compassion“.

³ U. o. 2. old.: „For this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane . . . The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it“.

⁴ U. o. 3. old.: „By the imagination we place ourselves in his situation, . . . and become in some measure the same person with him and thence form some idea of his sensations“.

⁵ U. o. 4. old.: That this is the source of our fellow-feeling for the misery of others, that it is changing places in fancy with the sufferer . . . may be demonstrated by many obvious observations“.

jeleit és a sympathia már feltámad, addig más érzéseinknél, pl. a haragnál az egész helyzetet kell ismernünk. Sőt az is bizonyos, hogy úgy a szánalomnál, mint az örömnél is a keletkező érzés igen gyenge mindaddig, míg a körülmények ismeretlenek. A szerencsétlenségben megszokott jajveszékélésre¹ azt kérdik az emberek: „Mi történt?” Miért is bizonyos: „Hogy a sympathia nem annyira az érzelemnek —, mint az okozó helyzetnek szemléletéből származik“.¹

Minek folytán megtörténik, hogy a sympathikus érzés erősebb, mint a másik személy eredeti érzése, pl. sokszor mások szemtelensége, vagy műveletlensége miatt mi pirulunk el. Sőt keletkezik sympathia a halottal, mely által egy esomó fájdalmas érzéshez jutunk, melyekből a halott mit sem érez: „És — mondja a szerző — innét keletkezik az emberi természetnek egyik igen fontos sajátsága: a haláltól való félelem, minden örömünknek megmérgezője“.²

Származzék azonban a sympathia bárhonnét, tény az, hogy megléte a szenvedő, vagy esetleg örülő emberben jóleső érzést kelt, hiánya pedig fájdalmasan esik. A keletkező öröm független önzésünktől, oly dolgoknál is, mint egy költemény fölött gyakorolt ítélkezés, jól esik, ha mások nézetével találkozunk.

Különböző érzelmeinknél nem egyformán óhajtjuk az emberek sympathiáját, pl. az örömben kevésbbé, mint a szenvedésben és a harag alkalmával. Azt könnyen elfeledjük, ha nem örül velünk valaki, de soha sem tudjuk elfeledni barátainknak, ha a mi haragosainkkal baráti viszonyt tartanak fenn.

„De épp úgy, mint annak a személynek, ki első sorban van érintve, kellemesen esik a mi sympathiánk, hiánya pedig sértő: úgy minket magunkat is kellemesen érint, ha képesek vagyunk a sympathiára, míg ha képtelenek vagyunk, az kellemetlen.“³

*

¹ Smith Ádám i. m. 10. old.: „Sympathy, therefore, does not arise so much from the view of the passion as from that of the situation, which excites it“.

² U. o. 14. old.: And from thence arises one of the most important principles in human nature, the dread of death, the great poison to the happiness“.

³ U. o. 21. old.: „As the person who is principally interested in any event is pleased with our sympathy, and hurt by the want of

A sympathia tüneteinek leírása után teszi fel az első résznek főkérdését: **Miként keletkezik helyeslésünk, vagy helytelenítésünk mások cselekedeteivel szemközt?**

Érzelmünket és kedélymozgalmainkat két különböző viszonyban vizsgálja:

a) **Kapcsolatban a kedélymozgalom okával, tehát kapcsolatban az előzményekkel.** Ilyenkor az érzelmet az előzményekkel való arányosság, vagy aránytalanság szerint hozzáillőnek, vagy hozzá nem illőnek minősítjük.

b) **Kapcsolatban a szándékolt következményekkel, a cselekvést, vagy kedélymozgalmat érdemesnek, vagy érdemtelennek mondjuk.**

Az első résznek e két szakaszában úgyszólván három-három kérdés nyer megoldást.

a) *α) Mi módon ítéljük mások cselekedeteit előzményeikkel összeillőknek, vagy össze nem illőknek?*

Ha az eredetileg érdekelt személy érzései teljesen meg egyeznek a szemlélőben sympathia által keltett kedélymozgal-
makkal, akkor ez utóbbinak szükségképen helyeselni kell az érdekelt személy érzéseit, ha azonban az érdekeltnek és szemlélőnek kedélymozgalmai egymást nem fedik, vagyis a sympathia folytán keletkező érzés eltér az eredetitől, akkor a szemlélőnél szükségyszerűleg helytelenítésnek kell beállani.

Ez a sympathia könnyen előáll oly esetekben, midőn a tárgy, mely a két rendű érzést is kelti, sem azzal, a ki első sorban érintve van, sem azzal, a ki a sympathia által az előbbinek érzéséről ítéletet mond, semminemű viszonyban nincs. Valamely síkság szépségének — hegy magasságának — épület díszítésének megítélésénél a sympathia önmagától, tökéletesen előáll.

Sőt ha még elő nem állna is, ez nem okoz felettébb való megütközést, másként vagyunk azonban azon dolgoknál, melyek akár minket, akár azon személyt érintik, kinek érzelmeiről ítéletet kell mondanunk. Ilyen dolgoknál a sympathia hiánya egyfelől nagyon bántó, másfelől nagyon nehezen szüntethető meg, mert hiszen a sympathikus érzés — mely csak képzeletbeli

it, so we, too, seem to be pleased, when we are able to sympathize with him, and to be hurt, when we are unable to do so*.

ingerlően alapul — úgy is gyengébb az eredeti benyomások által keltett érzelmeknél.

Ily esetben mondja a szemlélőről: „Szükség, hogy ő társának esetét a legapróbb mozzanatokkal együtt magáévá tegye és törekedjék, a mennyire csak lehetséges, tökéletes képzeletbeli helycserére, melyen sympathiája alapszik.“¹

A két érzelem azonban még így sem fedi egymást. A legtöbb esetben a szemlélőt saját magának érintetlen volta visszatartja, hogy az érdekeltnek érzelmeit teljesen magáévá tehesse. Ilyenkor az érdekelt személynek, mivel: „Ő vágyódik azon könnyebbülésre, melyet semmi sem képes neki nyújtani, hanem csak a szemlélő érzelmeinek az övével való teljes megegyezése“. . . „Neki kell tompítani — ha szabad így szólnom — hangulatának természetes élességét azon czélból, hogy azoknak kedélymozgalmával, kik körülötte vannak, a magáét harmoniába és megegyezésbe hozza“.²

A következő kérdés az elmondottakból önként áll elő.

β) *Mily természetű és mily erősségű érzelmek keltenek a szemlélőben sympathikus érzéseket?*

A fentebbiek alapján belátható, hogy e két érzésnek találkozási pontja nem kereshető a szélsőségekben, mert hiszen, ha a találkozásért a szemlélő a maga érzelmeit ösztönszerűleg fokozni, az érdekelt személy pedig gyengíteni törekszik: a találkozási pont csakis a kedély-mozgalmak középértéke körül lehet. . .

A találkozási pontra nézve azonban befolyással van az érzelmek sajátos természete is. Némelyeknél a találkozás lehetősége szűk határookra szorul, pl. a harag, más érzelmeknek sokféle erősségi foka visszhangot kelt, mint pl. a szeretet.

1. A testnek bármiféle állapotával kapcsolatos érzelmeket

¹ Smith Á. i. m. 38 oldal: „He must adopt the whole case of his companion with all its minutest incidents; and strive to render as perfect as possible, that imaginary change of situation upon which his sympathy is founded“.

² Smith Á. i. m. 30 oldal: „He longs for that relief which nothing can afford him but the entire concord of the affections of the spectators with his own“. — „He must flatten, if I may be allowed to say so, the sharpness of its natural tone, in order to reduce it to harmony and concord with the emotions of those who are about him“.

erősen kifejezésre juttatni nem illő, mivel ezeket nem várhatni, hogy a szemlélő a magáévá tegye. A nagy éhség például olykor elkerülhetetlen, mégis, a ki tulságosan falánk, illetlenné válik.

Sympathikusokká válnak azonban ezek az érzelmek is, ha valami módon a képzelettel lépnek kapcsolatba. A kin például a fenti okok miatt csak akkor válik sympathikussá, midőn valamely veszély is követheti. Ilyenkor a félelem az, mely társérzelmeket kelt, mivel annak gyökere a képzeletben van.

2. Vannak azonban érzelmek, melyek, jóllehet a képzeletben gyökereznek, természetesek, de *a képzeletnek oly sajátoszerű állapotát tételezik fel*, hogy a szemlélő sympathiával követni nem képes. Ilyen a szerelem, „jóllehet bizonyos korban megengedett, mivel tudjuk, hogy természetes, mégis mindig nevetséges, mivel nem tudjuk magunkat beleképzelni“.¹

Sympathiát azért ezek is keltenek, de inkább a szenvedéllyel együtt járó más érzelmek által. Jóllehet a szerelmesnek vonzalmát nem tudjuk magunkévá tenni, készségesen egyetértünk vele romantikus boldogságának váradalmaira nézve, mely szinte a képzelet dolga.

3. Harmadik helyen említi a bosszút és haragot. Ezekről az érzelmekről elmondja, hogy bár sokszor a bosszú és harag nagy sympathiát keltenek (megvetjük Jagót, becsüljük Othellót); sőt sokszor a tömeg szinte feldühösödik az ellen, ki mindennemű sértegetést szóltanul tűr; a haragnak — hogy az visszatartson másokat a sértegetéstől — hasznos volta tagadhatatlan: mégis „mindkét indulat természeténél fogva megvetésünknek tárgya“.²

Ennek a körülménynek két oka van: egyfelől ezeknek az indulatoknak kifejezése nem alkalmas sympathia keltésére. A zenéről mondja, hogy „midőn utánozza a haragot, félelmet kelt bennünk“.³ Másfelől pedig a harag és gyűlöletnél a szemlélőnek sympathiája két személy között oszlik meg, az egyik az indulatban levő, a másik, kire az indulat irányul. Természetes, hogy az

¹ Smith, Á. i. m. 67. oldal. „Though it is pardoned in a certain age because we know it is natural, is always laughed at, because we cannot enter into it“.

² U. o. 83. oldal. „Both these passions are by nature the objects of our aversion“.

³ U. o. 83. oldal. „But when it imitates the notes of anger, it inspires us with fear“.

így megoszlott érzelem egyes részei egymással teljesen ellentétesek, melyek egymást gyengítik.

Azért támadhat teljes sympathia a haraggal és bosszúállással, de ez esetben sok dolognak kell közreműködni. „Az ingerlésnek kell mindenekfelett olyannak lenni, hogy mi magunk válnánk megvetendőkké és lennénk kitéve folytonos sértegetésnek. ha bizonyos mértékben azt meg nem bosszúlnánk.“ „Meg kell rajtunk látszani . . ., hogy a szenvedély nem oltotta ki humanus érzéseinket; és ha hajtunk is a bosszú szavára, az tartózkodással, szükségből, nagy és ismételt ingerlés következtében történik“.¹

4. Egészen ellentétes jelenség a bosszúval érzelmeinknek az a csoportja, melyet mi az altruismus névvel jelölünk. Ezek minden alakjukban sympathiát keltenek. Sőt megtörténik, hogy szinte az oktalanságig mennek, mint pl. olykor az anyai, baráti, vagy apai szeretet, de még ily esetekben sem válnak gyűlöletesekké.

Ennek a körülménynek oka éppen ellenkező az előbb említett okokkal. Itt is két személylyel támad sympathiánk, de itt egyik a másikat nem gyengíti, hanem erősíti, mert magunkéva teszszük annak örömét is, a ki jót tett és azét is, a ki a jótéteményben részesült.

5. A két előbbi érzelmecsoport között foglal helyet két érzés, az öröm és fájdalom, melyeket saját életkörülményeink változásai okozhatnak. Ezek sohasem válnak oly megvetendőkké, mint pl. a harag vagy bosszú; de viszont oly kedvesekké sem lehetnek, mint minő a szeretet. Ennek oka pedig azon körülményben van, hogy ezeknél az érzelmeknél csak az érdekelt személy érzéseivel támad sympathiánk, más harmadik személy itt nem szerepel. Sympathikus érzésünk tehát nem gyengítettetik, mint a haragnál; de nem is erősítettetik, mint a szeretetnél.

Öröm és fájdalom között is azért van különbség. „Általánosságban képesebbek vagyunk sympathiálni az örömnek alacsony.

¹ Smith Ádám i. m. 85 old.: „The provocation must first of all be such that we should become contemptible, and be exposed to perpetual insults, if we did not, in some measure. resent it“. 87. old. „It must appear, that passion has not extinguished our humanity; and that if we yield to the dictates of revenge it is with reluctance, from necessity and in consequence of great and repeated provocations“.

a fájdalomnak pedig magas fokával¹, melynek oka a bennünk levő irigység. „A szerencse fia — bár legyen a legérdemesebb — általában kellemetlen, az irigység érzelme közönségesen visszatart bennünket attól, hogy örömeivel teljesen sympathiáljunk”.²

γ) *Miért könnyebb az emberek helyeslését megnyerni egyik, mint a másik helyzetben? Mi okozza morális érzékünk romlását?*

Ez a kérdés a következő gondolat-menetben nyer megoldást.

Az emberek a valóságban inkább látszanak sympathiálni a szenvedéssel, mint az örömmel, jóllehet pedig — ha irigység nem játszik közre — természetünk alkalmasabb az örömben, mint a bánatban való részvételre.

E körülmény érthető is, ha meggondoljuk, hogy a szerencsétlenség sokkal többet ragadhat el tőlünk, mint a mennyit a szerencse természetűl nyert állapotunkhoz adhat. A szomorúságnál tehát természetes lelki hangulatunktól is jobban eltávozunk, mint az örömnél, miért is érthető, hogy a szemlélő jobban követheti az utóbbi, mint az előbbi érzést.

Igazolja ezt a feltevést számos megfigyelés: A szerencsétlen mély tartózkodással tárja fel előttünk helyzetét, szenvedéseinek jó részét elhallgatja, mert érzi, hogy szomorúságát a hallgató nem képes magáévá tenni. „Miért szégyelnénk inkább sírni, mint nevetni társaság előtt?” Egészen másként van a szerencsés, „a hol irigység nem lép fel ellene, várja tökéletes sympathiánkat”.³ Szomorúságunk valamely temetésen alig megy tovább néhány affektált sóhajtásnál, míg keresztelőn, vagy lakodalmi alkalommal örömünk egészen őszinte.

Az örömmel, jóléttel való emez ösztönszerű sympathiából érthető, hogy a gazdag közfigyelem tárgya, „ritkán ejtethet egy szót, vagy tehet mozdulatot, mely egészen figyelmen kívül marad”. „A nagy gyűléseken ő az, kire mindenki irányozza tekinte-

¹ Smith Á. i. m. 94. oldal: „We are generally most disposed to sympathize with small joys and great sorrows”.

² U. o. . . . 94 oldal: „An upstart, though of the greatest merit, is generally disagreeable, and a sentiment of envy commonly prevents us from heartily sympathizing with his joy”.

³ U. o. . . . 110. old.: „Why should we be more ashamed to weep than to laugh before company?” „Wherever envy does not interest us against him, he expects our completest sympathy”.

tét“,¹ sőt „gyakran tapasztaljuk, hogy a hatalmasnak vétkei és balgaságai sokkal kevésbé vettetnek meg, mint az ártatlannak szegénysége és gyengesége“. ² „A legtöbb ember előtt sokkal csodálatra méltóbb az előbbinek elbizakodottsága és hiúsága, mint az utóbbinak valódi érdeme.“ ³

Ugyancsak innét érthető a gazdagodás vágya. „A hiúság az, nem pedig a kényelem, vagy gyönyör, mely bennünket érdekel“. ⁴

Ennélfogva: „Ez a hajlandóság, csodálni, sőt a legtöbbször tisztelni a gazdagot és hatalmast; megvetni vagy figyelemre sem méltatni a szegényt és alacsonyorsót: oka legjobban és legáltalánosabban morális érzésünk romlottságának“. ⁵

b) Mikor mondunk egy cselekvést érdemesnek, vagy érdemtelennek?

α) *A cselekvés ismertető jele:* Hogy tárgya legyen azon érzésünknek: „mely a legközvetlenebbül és leghatározottabban készítet minket a jutalmazásra“ avagy: „készítet a büntetésre“. ⁶

Ez a két érzés pedig nem más, mint a hála és a bosszú, a hálának tárgya érdemes, a bosszúnak tárgya érdemtelen cselekedet.

Hála és bosszú is azonban csak akkor keletkeznek, ha minden mozzanatát a cselekvésnek a sympathia útján magunkévá tudjuk tenni; ha a cselekvés és előzménye között arányosság van.

¹ Smith Á. i. m 124. old. „Scarce a word, scarce a gesture, can fall from him that is altogether neglected“. „In a great assembly he is the person upon whom all direct their eyes.“

² U. o. 147. old. „We see frequently the vices and follies of the powerful much less despised than the poverty and weakness of the innocent.“

³ U. o. 149. old. „With most men the presumption and vanity of the former are much more admired, than the real and solid merit of the latter.“

⁴ U. o. 122. old. „It is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interests us.“

⁵ U. o. 146. old. „This disposition to admire, and almost to worship the rich and the powerful, and to despise, or at least to neglect persons of poor and mean condition... is... the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments“.

⁶ U. o. 161. old. „Which most immediately and directly prompts us to reward“... „prompts us to punish“.

β) Könnyű tehát belátni, hogy *a cselekvés érdemes, vagy érdemtelen voltának érzéke is a sympathy.*

Míg azonban a cselekedet arányos, vagy aránytalan voltánál sympathyánk főleg a cselekvővel szemben alakult meg, addig most azon sympathikus érzések döntenek, melyek azon személy érzelmeivel párhuzamban keletkeznek, kire a cselekvés irányult.

Például egy jótétemény alkalmával annál érdekesebbnek tartjuk a jótéteményt, minél inkább sympathyálunk az adomány elfogadójának hálijával. Ha azonban a jótétemény nem szánsalom-ból jött létre, hanem csak a cselekvőnek maga fitogtatásából: sympathyánk a hálijával nagyon kevés lesz.

Így tehát a cselekvés érdemének érzete két tényezőbből van összetéve; jelen van ugyanis: „közvetlen sympathyánk a cselekvő érzéseivel és közvetett sympathyánk annak hálijával, a ki a jótéteményben részesült”.¹

Mivel azonban az első érzés a cselekvést minősíti külön arányosnak, a cselekedet érdemességét az utóbbi érzés állapítja meg, mint ő maga kifejezi: „a cselekvés érdemére vonatkozó érzékünk keletkezik azon érzésből, melyet indirect sympathyának nevezek azon személy hálijával, a kire a cselekvés irányult”.²

A hálijának leginkább azon cselekvések a tárgyai, melyek jóakaratu szándékból és megfelelő előzményekből állnak elő.

Bosszúra leginkább azok ösztönöznek, melyek rossz szándékból és meg nem felelő előzményekből származnak.

Az előbbihez tartoznak a jótétemények és az igazságos cselekedetek, az utóbbihoz a jogtalanság.

A jótétemény mindenkor szabad tetszésünkre van bízva, míg az igazságosság megtartására a törvény erejével is kényszeríthetők vagyunk.

A jótétemények között is azonban a hálijátosságra oly erős belső kényszert érzünk, mely nagyobb a törvény erejénél; viszont az igaztalan cselekedetek között is vannak, a melyek csak *kárhoztatandók*, de nem büntethetők.

¹ Smith Á. i. m. 182. old. „A direct sympathy with the sentiments of the agent, and an indirect sympathy with the gratitude of those who receive the benefit of his actions“.

² U. o. 181. old. „Our sense of its merit arises from what I shall call an indirect sympathy with the gratitude of the person who is . . . acted upon.“

Itt vezet le a lelkiismereti mardosást és a nyugodt lelkiismeretet.

Minden ember — Smith Ádám szerint is — a természet által első sorban saját gondviseletére van bízva, éppen ezért természetszerűleg sokkal élénkebben érintik azon dolgok, melyek saját személyére, mint másokéra tartoznak. De: „bár a példabeszéd szerint minden ember lehet saját magának az egész világ“ . . . „az illető mégis érezni fogja, hogy ezen elébbhelyezésre nézve a többiek sohasem tarthatnak véle“ . . . „belátja, hogy azok előtt ő is csak egy a sokaságból és semmi tekintetben sem különb bármelyiknél“.¹

Ha azonban mégis az indulat hatása alatt valaki, az egyenlőség ezen érzetét félrevetve, jogtalanságot cselekszik, a következő sympathikus érzések kelnek benne az indulat elcsendesülése után. Először is, ha nyugodtan gondolja végig előbbi cselekvését, indokait most helyeselni nem tudván, nem tud sympathiálni sem ön-magával, mely körülmény rendkívül bántó; a mily mértékben helyteleníti saját tetteit, oly mértékben enged tért a megsértett személylyel való sympathiának, mely reá nézve szinte csak kellemetlen; harmadszor érezzük a többi emberek sympathiájának hiányát, mely nemcsak kellemetlen, de félelemmel is tölt el. Vagy mint ő maga leírja: a lelkiismereti mardosás, „alakul előbbi magaviseletünk helytelenségének szégyen-érzetéből: eredménye fölött való fájdalomból; azok iránt való szánalomból, kik szenvedtek általa; a büntetésnek félelméből és annak tudatából, hogy minden eszes lény jogos bosszúja fel van hiva“.²

Ennek egészen ellentéte a tiszta lelkiismeret. „Az az ember. — mondja Smith Ádám — a ki megfelelő indokok alapján nemes tettet hajt végre, midőn előre tekint azokra, kiknek szol-

¹ Smith Á. i. m. 206. „Though every man may, according to the proverb, be the whole world to himself“ . . . „he feels that in this preference they can never go along with him“ . . . He sees that to them he is but one of the multitude in no respect better than any other in it“.

² U. o. 211. old. It is made up of shame from the sense of the impropriety of past conduct; of grief for the effects of it; of pity for those who suffer by it; and of the dread and terror of punishment from the consciousness of the justly-provoked resentment of all rational creatures“.

gálatot tett, érzi, hogy ő azok szeretetének és hálájának, a többi emberek helyeslésének és becsülésének tárgya a velük való sympathia által.¹ Vagy ha visszatekint úgy vizsgálja magát, mint egy részle hajlatlan szemlélő tenné; „tetszik önmagának, sympathiálván ama feltételezett részle hajlatlan bíró helyeslésével”.²

γ) *A szerencse befolyásáról a cselekedet érdemes, vagy érdemtelen voltának megítélése körül*: Az előzőkből világos, hogy a cselekvés érdeme a szándéktól, tehát a sugáló érzelemtől függ. Elméletben azt mindenki elfogadja és mégis az érdemesség megítélésénél a cselekvés eredménye is fontos szerephez jut, pedig ez jórészen a szerencsétől függ.

Ennek oka az a körülmény, hogy a hála és bosszú felkeltésére csak az öröm és a fájdalom alkalmasok. Minden, a mi örömet ad, hálánkat kelti fel és minden, a mi fájdalmat okoz, haragra ingerel. „Egy pillanatig haragosak vagyunk a kődarabra, mely megsért bennünket. A gyermek üti, a kutya harapja, valamely haragos egyén képes megátkozni”.³ De épp így meg is szerethetjük még az élettelen tárgyakat is: „A házra — mondja ő — melyben hosszú ideig laktunk; a fára, melynek lombjaiban és árnyékában sokszor gyönyörködtünk, a kegyeletnek egy nemével tekintünk, mely méltó az ilyen jóltevőhöz”.⁴

A hálának és haragnak ez az oktalan keletkezése okozza:

1. hogy valamint a jó szándék a segedelemnél, úgy a leggonoszabb törekvés — a felségárulást kivéve — ha eredményhez nem jut, veszt értékéből. Pl. „A generális, ki akadályoztatott a miniszter irigysége által, hogy hazájának ellensége fölött nagy

¹ Smith Á. i. m. 211. old. „The man who, . . . from proper motives has performed a generous action, when he looks forward to those whom he has served, feels himself to be the natural object of their love and gratitude, and, by sympathy with them, of the esteem and approbation of all mankind“.

² U. o. 212. old. „Applauds himself by sympathy with the approbation of tis supposed impartial judge“.

³ U. o. 234. old. „We are angry, for a moment, even at the stone that hurts us. A child beats it, a dog barks it, a choleric man is apt to curse it“.

⁴ U. o. 235. old. „The house which we have long lived in, the tree whose verdure and shade we have long enjoyed, are both looked upon with a sort of respect that seems due such benefactors.“

előnyöket nyerjen, az alkalom elvesztését örökké bánja“,¹ mert érzi, hogy a veszteség árnya reászáll, jöllehet nem volt okozója. Majd a rossz szándéokra nézve említi, hogy: „A tolvajnak — kinek kezét megfogták szomszédjának zsebében, mielőtt még valamit kivehetett volna — csak gyalázata volt büntetése. Azonban, ha volt ideje, hogy a keztyűt kivegye, halállal büntettetett“.²

2. Másik következménye a fentemlített körülménynek, hogy a cselekedetek érdemét, vagy érdemtelenységét a kellő határokon túl megnöveljük. Pl.: „A királyi udvarok szokása szerint az a katonatiszt, ki a győzelem hírét viszi, előléptetésben részesül“,³ de viszont az ellenkezője sincs példa nélkül: „Tigranes Armenia királya fejét vétette annak, ki rettentő ellenség közeledésének hírét hozzá vitte“.⁴

*

Az előbbi kérdések kifejtése után Smith Ádám munkájának második részéhez jutottunk, mely, mint már említve is volt, erre a kérdésre ad feleletet: „Miként alakulnak morális ítéleteink magunkra nézve?“

Terjedelmes fejtegetéseiből három kérdés domborodik ki:

a) Honnét indulnak ki a lelkiismeret ítéletei?

b) Honnét van ezeknek az ítéleteknek függetlensége és tekintélye.

c) Itt is mely körülmények folynak be morális ítéleteink megrontására?

a) *a) Saját cselekedeteinkre vonatkozó morális ítélkezésünknek forrása sem lehet más, mint azon ítéleteinké, melyek mások*

¹ Smith Á. i. m. 247. old. „The general who has been hindered by the envy of ministers from gaining some great advantage over the enemies of his country, regrets the loss of the opportunity for ever after“.

² U. o. 252. old. „The thief, whose hand has been caught in his neighbour's pocket before he had taken any thing out of it, is punished with ignominy only. If he had got time to take away an hand kerchief, he would have been put to death“.

³ U. o. 256. old. „By the custom of all courts, the officer, who brings the news of a victory is entitled to considerable preferments“.

⁴ „Tigranes, king of Armenia, struck off the head of the man who brought him the first account of the approach of a formidable enemy“.

cselekedeteire vonatkoznak, tudniillik a sympathia. Ilyenkor gondolatainkban ketté szakasztjuk önünket, egyik lesz a cselekvő, a másik a megfigyelő és igyekszünk rajta, hogy ezen megfigyelő önünkkel minél tökéletesebben megközelítsük a tőlünk idegen de részrehajlatlan szemlélőnek ítéletét. Ennélfogva: „Bármely ítéletet alkothassunk cselekedeteinkről, természetszerűleg kell bírnia valami titkos vonatkozással arra, a mi, vagy arra, a mi bizonyos feltétel mellett lenne, vagy arra, a mit képzelünk, hogy mások ítélete lehetne“.¹

β) Ezeknek az *ítéleteknek keletkezését* hasonlóan tartja azon ítéleteinknek előállításához, melyeket másoknak és magunknak külső megjelenése fölött alkotunk. A testi szépségnek, vagy rút-ságnak első ideáit másokról vonjuk el, de hamar észreveszszük, hogy mi másokra szintén valamely benyomást gyakorlunk, mikor is azonnal aggodalmaskodunk a felett, hogy vajjon az a benyomás kedvező-e reánk nézve, vagy nem?

„Hasonlóképen — mondja Smith Ádám — első morális ítékezésünket másoknak jelleme és magatartása fölött mondjuk“² mikor is azután aggodalmasan kutatjuk, hogy vajjon mily véleményben vannak mások mi felőlünk? „Ezért elkezdjük saját indulatainkat és magatartásunkat vizsgálni és figyelni, hogy miként kell ezeknek előttük feltűnni“.³ Így megteszszük magunkat cselekedeteinknek vizsgálójává: „Ez az egyedüli tükör, mely által képesek vagyunk bizonyos mértékben mások szemeivel fürkészní magatartásunknak megfelelő voltát“.⁴

Ha ez a szemle kielégítő eredménnyel jár, az örömmel tölt el, ellenkezője nagyon kellemetlen.

Ennélfogva könnyű észrevenni, hogy az erény és bűn fogalma más emberek véleményére támaszkodik, mert hiszen az

¹ Smith Á. i. m. 277. old.: „What ever judgement we can form concerning them. accordingly, must always bear some secret reference, either to what are, or to what upon a certain condition would be, or to what, we imagine, ought to be the judgement of others“.

² U. o. 281. old.: „In the same manner our first moral criticisms are exercised upon the characters and conduct of other people“.

³ U. o.: „We begin, upon this account to examine our own passions and conduct, and to consider how these must appear to them“.

⁴ U. o.: „This is the only looking-glass by which we can in some measure, whith the eyes of other people, scrutinize the propriety of our own conduct“.

erényt, szeretetre és jutalomra méltónak tartjuk, a bűnt gyűlöletesnek és büntetendőnek; de világos: „Hogy az erényt nem mondjuk szeretetre méltónak, vagy jutalmazandónak azért, mivel saját szeretetünk-, vagy hálánknak tárgya; hanem azért, mivel ezeket az érzéseket felkelti más emberekben“.¹

Az eddig mondottakból nagyon világosan látható, hogy morális ítéletünk magunkra nézve nagyon erősen alá van vetve a külvilág véleményének, pedig jól tudjuk, hogy az emberek ítélkezése sokszor megbízhatatlan és ilyenkor ellentétben is áll saját lelkiismeretünkkel.

Az a kérdés tehát, hogy honnét vesszük azt a biztonságot és függetlenséget a külvilág ítéleteivel szemközt?

b) *Önmagunk felett gyakorolt erkölcsi ítéleteink függetlensége* első sorban onnét van, hogy az ember nemcsak a dicséretet szereti, hanem főleg azt, hogy a dicséretre méltó legyen; és szinte nemcsak a gyűlölettel fél, hanem attól is, hogy a gyűlöletre méltó legyen és ezt a tulajdonságát csak maga ismerheti.

E kettőnek: a dicséretnek és a dicséretre érdemességnek szeretete; vagy ellenkezőleg a gyűlöletnek és a gyűlöletre érdemességnek félelme korántsem egy, hanem teljesen két különböző érzés. Az előbbi meglehetősen az utóbbinak van alávetve. Így például:

1. A legőszintébb dicséret nagyon kevés gyönyörűséget nyújt, ha nem tekinthető úgy, mint a dicséretre méltóságnak bizonyítéka. „Valaki, ha tapsol nekünk akár azért a cselekedetért, melyet mi nem hajtottunk végre; akár azon indokokért, melyek nem befolyásolták magatartásunkat, nem mi, hanem más személy iránt mutatja helyeslését“.² „Az ily alap nélküli dicsérettel való megelégedés bizonyítéka a legnagyobb fokú könnyelműségnek és gyengeségnek.“³

¹ Smith Á. i. m. 283. o.: „Virtue is not said to be amiable, or to be meritorious, because it is the object of its own love, or of its own gratitude; but because it excites those sentiments in other men“.

² U. o. 287. o.: The man who applauds us either for actions which we did not perform, or for motives which had no sort of influence upon our conduct, applauds not us, but another person“.

³ U. o. 288. old.: „To be pleased with such groundless applause is a proof of the most superficial levity and weakness.“

2. Míg az alapnélküli dicséret nem okoz gyönyörűséget, addig gyakran megnyugvást ad, ha oly cselekedeteinkre gondolhatunk, melyek bár nem voltak tényleges dicséretnek tárgyai, de méltók voltak arra: „A bölcs ember . . . gyakran érzi a legmagasabb gyönyörűséget oly cselekvése közben, melyről tudja, hogy dicséretre méltó, jóllehet épp oly jól tudja azt is, hogy dicséretet soha sem nyer“.¹

3. A mint a szeretet és a bámulat, melylyel egy-egy jellem iránt vagyunk, ösztönöz, hogy hozzájuk hasonló lelki tulajdonságokat szerezzünk: úgy a gyűlölet és a megvetés, melyet más alkalommal érzünk, még fokozatosabb félelemmel és aggodalommal tölt el bennünket azon gondolatra, hogy hozzájuk hasonlóak lehetünk. „És ezen esetben is nem annyira az a gondolat az, melytől félünk, hogy gyűlölnék és megvetnék bennünket, mint az, hogy gyűlölendők és megvetendők vagyunk“.² Fél az ember még a gondolatától is az oly cselekvésnek, mely a gyűlöletnek és megvetésnek méltó tárgyává tehetné — jóllehet cselekedetéről biztosítva van, hogy titok marad. „Képzelete — ez esetben is — előlegezi neki a megvetést és a gúnyt, melytől semmi sem menti, csak azoknak tudatlansága, kikkel él“.³

De ki ismerheti így belső titkos énlünket? Ki mondhatja meg, hogy a dicséretre — melyre nem szolgáltunk reá — méltatlanok vagyunk, ki nyugtathat meg máskor érzelmeink és magatartásunk helyessége felől, ha a külvilág nem is ismeri cselekvésünket és ki veheti észre a jól elrejtett helytelenséget vagy bűnt? Csak a legjobban értesült szemlélő, tudniillik *önmagunk*. Mi tudhatjuk azt egyedül, hogy a külvilág ítélete felőlünk helyes-e, vagy helytelen? Méltók vagyunk-e arra, vagy nem? Így válik szabaddá, függetlenné önmagunkról folytatott morális ítélkezésünk?

4. Egészen másként van az eset, midőn szemrehányás,

¹ Smith Á. i. m. 293. old.: „A wise man . . . often feels the highest in doing what knows to be praise-worthy, though he knows equally well that no praise is ever to be bestowed upon it“.

² U. o. 295. old.: „Neither is it, in this case too, so much the thought of being hated and despised that we are afraid of, as that of being hateful and despicable“.

³ U. o. 296. old.: „His imagination, in this case too, anticipates the contempt and derision from which nothing saves him but the ignorance of those he lives with“.

vagy éppen vád ér bennünket ártatlanul, ez esetben nem csak nem tudja visszaadni nyugalmunkat ártatlanságunk tudata, hanem még fokozottabb a fájdalom, mintha tényleg bűnösök volnánk a vád elkövetésében. „Valamely rossz erkölcsű nő neveti a legalaposabb híreket, melyek magaviseletéről keringenek. A legalaptalanabb ilyenmű hír halálos szúrás az ártatlan leánynak“.¹

Ennek oka, úgy véli Smith Á., azon körülményben van, hogy képességeinknek határai mindnyájunkra nézve bizonytalanok: „Az ember tökéletesen ismeri azt, hogy mit tett; de talán ritka eset, hogy valamely ember épp oly tökéletesen ismerje azt is, melynek megtételére képes“.² Minél bizonyosabbak vagyunk ezen határok felől, annál jobban szabadul fel ítéletünk a külvilág véleménye alól.

Könnyű azonban belátni, hogy kisebb-nagyobb mértékben erkölcsi tudatunk mégis függésben marad mások véleményétől, de mégis befolyása és fontossága felette nagy. Egyedül ezen belső bíróval való tanakodásnak köszönjük annak ismeretét, a mi reánk tartozik, vagy hogy különbséget tudunk tenni saját és más népek érdeke között stb.

β) Önmagunkra vonatkozó ítéleteinket két körülmény befolyásolja, de mindenik alkalommal az említett belső bíró helyreállítja az egyensúlyt.

1. Cselekedeteink megítélésénél — véli Smith Á. — éppen úgy vagyunk, mint a külső dolgok nagyságának meghatározásánál. Azok a szerint látszanak előttünk kisebbeknek, vagy nagyobbaknak, a mint hozzánk közelebb vagy távolabb esnek: „Hasonlóképen az emberi természetnek eredeti, önző indulatai előtt saját érdekünkől valami csekélységnek megnyerése, vagy elvesztése sokkal nagyobb fontosságúnak tetszik . . . mint másnak — mivel nincs különösebb összeköttetésünk — a legnagyobb érdeke“.³

¹ Smith Á. i. m. 304. old.: „A woman of gallantry laughs even at the well-founded surmises, which are circulated concerning her conduct. The worst founded surmise of the same kind is a mortal stab to an innocent virgin“.

² U. o. 307. old.: „He knows perfectly what he has done; but, perhaps, scarce any man can know perfectly what he himself is capable of doing“.

³ U. o. 333. old. „In the same manner, to the selfish and original passions of human nature, the loss or gain of a very small interest

Ha egy napon — véli ő — a roppant chinai birodalom hirtelen földrengés következtében megsemmisülne sok millió lakosaival, vajjon mit tenne a legerényesebb ember is? Először kifejezést adna a szerencsétlenség felett érzett fájdalmanak, majd elmélkedne az emberi dolgok mulandósága felett, míg végre is napi foglalatosságához kezdene, mintha misem történt volna. A következő éjszaka rossz álma, vagy más igen csekély kár érzékenyebben érintené, mint a chinai birodalom megsemmisülése.: „De azért lenne-e humanus ember, ki, hogy ezt a csekély kellemetlenséget megelőzze, kész volna felebarátai közül százmillió élet feláldozni, feltéve, hogy sohasem látta azokat? Az emberi természet borzadályival retten vissza a gondolatától“ . . . „És pedig mi okozza ezt a különbséget“ . . . „A belső ember az, magunkviselésének nagy bírása és ítélője. Ő az, ki valahányszor oly cselekedetre készülünk, hogy az mások boldogságát érintse reánk kiált“ . . . „hogy mi is csak egy vagyunk a sokaságból“.¹

2. Másik esetben ítéleteink helyessége a cselekvés pillanatában fellépő indulatok hevéssége által van fenyegetve, tapasztalható u. i., hogy ily esetben ritkán tudjuk megőrizni részrehajlatlanságunkat, de a természet erről is gondoskodott és nem hagyott támasz nélkül: „Folytonos szemlélődésünk mások magatartása fölött észrevétlenül vezet oda bennünket, hogy magunknak általános szabályokat alkossunk arról, a mi helyes és illő a megtételre, vagy mellőzésre“ . . . és . . . „az a tisztelet a szabály iránt, melyet a mult tapasztalatai sugaltak, megfékezi az indulatnak hevésségét“.²

γ) „A magavisélet ezen főbb szabályainak szemmeltartása

of our own, appears to be of vastly more importance . . . than the greatest concern with whom we have no particular connexion“.

¹ Smith Á. i. m. 335—6. old.: „To prevent, therefore, this paltry mis fortune to himself, would a man of humanity be willing to sacrifice the lives of a hundred millions of his brethren, provided he had never seen them? Human nature startles with horror at the thought.“ . . . „But what makes this difference?“ . . . „It is . . . the man within, the great judge and arbiter of our conduct. It is he who, whenever we are about to act so as to affect the happiness of others, calls to us . . . that we are but one of the multitude“.

² U. o. 393. és 399. old.: Our continual observations upon the conduct of others, insensibly lead us to form to ourselves certain general rules concerning what is fit and proper either to be done or to be avoided, . . . „that reverence for the rule which past experience has impressed upon him, checks the impetuosity of his passion“.

az, melyet sajátképen kötelességérzetnek neveznek“. ¹ Ennek fontossága rendkívüli, segítségével morálisok maradnak cselekedeteink még azon esetben is, midőn érzelmeink nem képesítenének ily cselekedet végrehajtására.

Megtörténhetik — véli Smith Á. — hogy valamely nő-személy férjéhez nem ragaszkodik azon odaadó szeretettel, mely képessé tenné őt ama számtalan és aprólékos előzékenykedésre, melyet a szerető hitvestől megvárnak, de ha erényesnek neveltetett, a kötelességérzet lehetővé teszi neki, a mi lehetetlen volt reá nézve az érzelmek által. „Jóllehet — mondja az ilyenekről — nemük között nem a legelső, mindazáltal övék talán a második hely“. ²

Az említett szabályok iránti tiszteletet nagyon elősegíti egy körülmény, az t. i., hogy ezek mindenütt úgy tekintetnek, mint Istennek törvénye. Ezt a gondolatot először maga a természet adja, de később bölcsészeti gondolkodás is megerősíti.

De éppen ez a körülmény — hogy a vallás még a legkezdetlegesebb alakjában is nagy segítségére van a moralnak — okozza, hogy nagyon sokan a moral egyedüli alapjává az Isten iránti engedelmisséget teszik, mintha más ösztönző principium nem is működne lelkünkben.

Úgy véli Smith Á., hogy ezt a nézetet könnyen megczáfolhatná már csak az által is, ha figyelmeztetne egyszerűen arra, hogy a kijelentésben Isten szeretetének parancsa után ott olvashatni azt is: „szeresd felebarátodat, mint magadat“, már pedig az világos, hogy *magunkat* nem *csak* azért szeretjük, mert parancsolva van.

Közvetlen érezhetőleg bizonyítja, hogy az említett kötelességérzet, melyet az Isten iránti engedelmisséggel kívánnak némelyek helyettesíteni, maga sem elegendő minden esetben.

Így például a jóakarató érzelmek és indulatok éppen nem helyettesíthetők a kötelességtudattal: „Jóllehet valamely fiú gyermeki kötelességének egyetlen szolgálatát nem mulasztja el és mégis, ha nincs meg nála az a szeretetteljes tisztelet — melyet,

¹ Smith Á. i. m. 402. old.: „The regard to those general rules of conduct, is what is properly called a sense of duty“.

² U. o. 404. old.: „Though not the very first of their kinds, however, they are perhaps the second.“

ha érez, oly jól illik hozzá — a szülő jogosan panaszkodhatik közönbösségéről¹.

Ennek ellenkezője éppen a harag. Soha sem állhatunk bosszút a vad indulat alapján, hanem tekintettel arra, hogy a büntetésnek mely foka alkalmazható.

Az önző érzelmek középpontot foglalnak el, a mennyiben egyszer a szabály, máskor az érzelem alapján tanácsos eljárunk: „Aggodalmaskodni . . . hogy nyerjünk, vagy megmentsünk egy shillinget, lealacsonyítaná a legközönségesebb kereskedőt szomszédainak véleménye előtt“, de . . . „megvetnénk azt a princet, ki nem igyekeznék megnyerni, vagy megvédeni egy tartományt“ stb.²

c) A fenti kérdés letárgyalása után, midőn számot adott ítéleteink függetlensége és tekintélye felől, kérdésbe teszi itt is, hogy mely körülmények folynak be morális ítéleteinknek félrevezetésére. Két fődologról emlékezik meg: A hasznosságról, majd a megszokás és divat hatalmáról.

a) A hasznosságról szólva nem fogadja el, hogy az lenne a morális cselekedetek tetszésének alapja

Elismeri, hogy a művészet alkotásainál a hasznosság lényegesen befolyásolja tetszésünket. Midőn egy palotát szemlélünk, a kényelem előmozdítására szolgáló tágas termek, az arányosan elhelyezett ajtók és ablakok, más-, mindennemű díszletek is tetszeni fognak az általuk nyújtandó kényelem előleges elképzelése által. De azért — jóllehet a morális cselekedetek hasznosak is — az irántuk keletkező tetszés alapja mégsem a hasznosság, hanem az a helyeslés, mely a cselekedeteknek előzményeik és következményeikkel való összeillőségéből származik. Például hozza fel, hogy midőn valamely közkatona életét áldozza fel egy főtisztért, talán annak halála által sokkal kevésbbé volna érintve, mint saját dolgai közül a legkisebbnek elvesztése által: „De ha

¹ Smith Á. i. m. 431. old.: „Though a son should fail in none of the offices of filial duty, yet if he wants that affectionate reverence which it so well becomes him to feel, the parent may justly complain of his indifference“.

² U. o. 434. és 435. old.: „To be anxious either to gain or to save a single shilling, would degrade the most vulgar tradesman in the opinion of all his neighbours“ . . . „We should despise a prince, who was not anxious about conquering or defending a province“.

úgy akar cselekedni, hogy méltó legyen a helyeslésre . . . érzi, hogy bárkinek is, kivéve őt, a saját élete csekélység, összehasonlítva ama tisztével és hogy, midőn az egyiket feláldozza a másikért, egészen megfelelőleg és helyesen cselekszik ahhoz, a mi természetes felfogása volna minden részrehajlatlan szemlélőnek“. ¹ Nem veszi észre Smith Ádám, hogy, a mi a tiszt életét annyira megdrágítja, csak a közhaszon lehet!! Nem a magánosé, hanem a közé!

β) A másik tényező a *megszokás* és a *divat*. Ezeknek a művészetek körül igen nagy hatása van. Két szint, ruhadarabot, vagy bármiféle ékítményt — legyen az a legszabálytalanabbul összealkotva — hosszas együtt szemlélés következtében úgy megszokik a szem, hogy, midőn valamelyik hiányzik, kellemetlenül hat reánk stb. A moral körül e két tényezőnek szinte nagy hatalma van, de még sincs olyan, mint a művészet termékei körül. Nero, vagy Claudius jellemét, valamint a hozzájuk hasonlót, sohasem szokhatjuk meg annyira, hogy azokat moralisnak declaráljuk.

Az említett hatás főleg két irányban érezhető: 1. egyfelől meggyengíti moralis érzékünket; 2. magyarázhatóvá tesz olyan magatartást és ítélkezést, mely egyébként érthetetlen.

1. Moralis érzésünk meggyengítését főleg a nevelés különböző hatásaiban lehet tapasztalni. Azokra nézve — véli ő — kik oly társaságban nevedtek, hol semmi rosszat, hitványságot látni nem volt alkalom, nagyon leverő a legesekélyebb helytelenségnek érzete; míg azok, kik eleitől fogva csak bűn között forognak, nem irtóznak a legnagyobb szabálytalanságoktól sem.

2. Különböző időszakokban más-más az emberek felfogása magatartásukat illetőleg, így II. Károly idejében bizonyos mérvű erkölcsi szabadosság, kapcsolva más jóra való lelkitulajdonságokkal az előkelőség jele volt; míg a szigorú erkölcsösség mindenben képmutatásnak és lealacsonyítónak tartatott. Az erkölcsi felfogásnak ezt az ingadozását a *divat* magyarázza.

¹ Smith Á. i. m. 484. old.: „But when he endeavours to act so as to deserve applause . . . he feels, that to every body but himself, his own life is a trifle compared with that of his officer, and that when he sacrifices the one to the other, he acts quite properly and agreeably to what would be the natural apprehensions of every impartial bystander“.

Vannak azonban különbségek egy ugyanazon időben is, részben az emberi élet korszakai szerint, részben a foglalatosság és az életkörülményekre való tekintettel. Ezen különbségeket a *megszokás* értelmezi. Egészen más magatartást várunk az ifjútól, mint az öregtől, mást a katonától és a szerzetestől, hasonlóképen a vadembertől és a társadalomban élő polgártól.

Mindamellett, hogy ezen különbségeken túl találunk oly eseteket, melyek a morális érzék megromlásáról tanuskodnak — mint a régi görögöknél a gyermekkítétel — ezek kivételek, általánosságban a morális érzék teljes megromlásáról panaszkodni nem lehet, mert azok a dolgok, melyeket a *divat* és *szokás* hatalma érint, nem nagy fontosságúak, a lényegyet nem érintik: „Az igazmondást és igazságosságot épp úgy megvárjuk az öregtől, mint az ifjútól; a szerzetestől, mint a katonalíztől”.¹

*

A harmadik szakasz — mint már jelezve volt — az erény természetét tárja fel az olvasó előtt és összehasonlítást tartalmaz a régebbi rendszerek és Smith Á. nézetei között. Ezt az utóbbit mi mellőzhetjük, az reánk nézve semmi újat nem tartalmaz, ő maga is úgy beszél e részben már az elmondottakról, mint bevégzett egésről.

Az erény természetének megállapításánál az emberi jellemet kétféle vonatkozásában állítja elénk.

a) **Kapcsolatban saját jólétünkkel**

b) **kapcsolatban másokéval; végre mintegy kiegészítésül szól**

c) **a mértékletességről, mint a melyre egyiránt szükségünk van, akár magán dolgainkban, akár másokkal kapcsolatos ügyeinknél.**

a) Saját jólétünk nagy mértékben függ okosságunktól. Ez az erény az, melyet a természet önmagunkért adott nekünk. Hogy miben áll az okosság erénye, leírja, de nem philosophiai levezetésekben, — e féle csak az első két-három lapon csendül meg — hanem úgy, a mint azt az élet elénk tárja.

¹ Smith Á. i. m. II. kötet, 43. old.: „We expect truth and justice from an old man as well from a young, from a clergyman as well as from an officer“.

A természet — mondja ő — két dolgot ajánl főleg minden egyesnek figyelmébe: a testi egészséget és saját magunknak megtartását. Érzéki érzelmeink, mint minő az éhség és szomjúság; a gyönyörnek és kinnak kellemes, azaz kellemetlen érzetei; a hideg és meleg úgy tekinthetők, mint a természet tanításai arra nézve, hogy mit válaszszunk és mit kerüljünk. Hamar megtanuljuk azonban, hogy a kellemetlenségek elkerüléséhez és a kellemes dolgok megszerzéséhez bizonyos előrelátás kell, mely ugyanakkor, midőn előbbre visz a szerencsében, megnöveli társaink irántunk való bizalmát is, mely talán még kíváncsabb az érzéki javaknál. Úgy, hogy: „A gond az egészségre, a szerencsére, az egyénnek társadalmi helyzetére és tisztességére, azok ama dolgok, melyekről felteszszük, hogy tőlük ennek az életnek kényelme és boldogsága leginkább függ, melyeket úgy tekintünk, mint igazi tárgyát annak az erénynek, melyet közönségesen okosságnak nevezünk“.¹

Az első, mit az okosság sugal nekünk, a biztonság, okos ember éppen azért sohasem fogja kockáztatni azt, a mivel már bir, hivatásához tartozó dolgait tanulmányozza szorgalmasan, hogy ismerjen mindent, kisebb eshetősége legyen a csalódásnak.

Az okos ember nem fogja magát kitenni annak, hogy valótlan mondáson éréjk. Igaz, de nem mindig őszinte és nyílt és a mint óvatos tetteiben, úgy tartózkodó nyilatkozataiban.

Mindenkor alkalmas a barátságra, de barátsága nem oly meleg, mint az ifjúé, de nem is oly gyorsan változó. Állandó az és csak néhány jól kipróbált egyénre terjed.

Az ő belső embere természetesen megelégedett a maga helyzetével, mely folytonosan javul naponként. Éppen ezért nem igen óhajtja helyzetét megcsereálni, nem siet új vállalatokhoz és ha már valami ilyenbe fog, akkor az kellőleg elő van készítve és ki van számítva. Semmit el nem hamarkodik, van ideje, hogy mindent jól megfontoljon.

Nem szívesen veti magát alá oly felelősségnek, mely nem az ő kötelessége, nem avatkozik oly dolgokba, melyekhez neki semmi köze, nem az a professionatus tanácsadó, ki akkor is

¹ Smith Á. i. m. II. kötet, 52. old.: „The care of the health, of the fortune, of the rank and reputation of the individual, the objects upon which his comfort and happiness in this life are supposed principally to depend, is considered as the proper business of that virtue which is commonly called Prudence“.

ajánlgassa tanácsát, midőn senki sem kérdi. A nyilvánosság sikereit másnak engedi, azon békét, melyet lelke mélyén hordoz, többre becsüli az ambitio minden sikereinél.

Ilyenforma tulajdonságokkal rajzolja Smith A. az okos embert. Ő maga elismeri, hogy az okosság erénye nem hozza létre azt a kedves érzést a szemlélőben, melyet a másik két erény, de viszont ellenkezője: a meggondolatlanság — feltéve, hogy hozzá más vétkes hajlamok nem csatlakoznak — nem kelt bennünk oly gyűlöletet, mint más bűn. Úgy tekintí ezt, mint a karakternek egyik alapvető vonását, mely magában elenyésző, de ha hozzá más vonások jönnek, nagy fontosságú: „Mint az okosság kapcsolva más erényekkel alkotja a legkiválóbb jellemvonást; úgy a meggondolatlanság más vétkekkel képezi a leghitványabbat“.¹

b) Midőn szól az erényről, kapcsolatban mások boldogságával, két erényt említ: az igazságosságot és jóakaratot. Azonban alig megy tovább az igazságosság meghatározásánál, magukat az erényeket elhagyja és azt vizsgálja, hogy a természet mily sorrendet követel tőlünk a jóakarat gyakorlásában. Azt hiszem, a szíves olvasó maga is tisztában van azzal, hogy a fejtegetéseknek ilyen iránya nincs a munka előnyére. Reánk nézve a következő részek teljesen értéktelenek. Ha mégis megemlítünk e részből valamit, teszszük azt inkább azért, hogy mutattványul szolgáljanak. Így megemlítjük, hogy a jóakarat gyakorlásában két, illetve három részre osztja a terrenumot: α) mily sorrendben következnek az egyének; β) a társadalmak; γ) az egyetemes jóakatról szól utójára.

α) Az egyének sorrendjében sem indokolást, sem levezetést nem talál az olvasó, hogy miért van az éppen úgy. Azt mondhatjuk, hogy egyszerű felsorolása a rokonság különböző fokainak. Így mondja, hogy minden ember először saját magára van figyelmessé téve. Saját maga után családja tagjaira, kikkel együtt él, vagy élt, mint szüleire, gyermekeire, férfi-, vagy nőtestvéreire stb. Ezek után következnek csak a barátok; kikhez a hála kap-

¹ Smith. Á. i. m. II. kötet, 65. old.: „As prudence combined with other virtues, constitutes the noblest; so imprudence combined with other vices, constitutes the vilest of all characters“.

csol. Úgy az elsők, mint az utóbbiak, a sympathia különböző foka és neme által kapcsoltnak hozzánk.

A rokonsági köteleket ő nem tartja egyébnek, mint szokássá vált — ha szabad úgy mondanunk — belénk rögzített sympathiának, mint ő maga kifejezi: „A mit szeretetnek neveznek, a valóságban nem egyéb, mint szokássá vált sympathia“. ¹ Ebből kifolyólag állítja, hogy a gyermek és szülő, továbbá a testvérek között is — ha azok korán és hosszú időre egymástól elszakítottak — valódi szeretet nem lehet, hanem csak képzelt. Azokról a csodálatos és sokszor megható jelenetekről, melyeket a regényekben, de főleg a tragoediákban láthatni, midőn közeli rokonok: fiú és atyja egymásra ismernek, kik soha azelőtt egymást nem látták és a melyeket a vérség köteléke által magyaráznak, Smith Á. ezt mondja: „Félek, hogy a vérnek ez a hatalma nincs máshol, csak a tragoediákban és regényekben“. ² Honnét azon gondolatra jut, hogy a szülők ne bocsássák el nevelés céljából gyermekeiket intézetekbe és zárdákba, mert a legtöbbször a gyermeknek családja iránt való szeretete bántja az ily nevelést. „A házi nevelés a természet alkotása, a nyilvános nevelés emberi intézmény“. ³

Az igaz barátság is sympathia, de nem olyan, mely a kölcsönös alkalmazkodás által jön létre, hanem az önkénytelen, akaraton kívüli érzés, mely az erény által támad.

§) A társadalmak sorrendjére nézve ugyanazok a gondolatok a vezérelvek, melyek az egyéneknél. Itt ugyan megkülönbözteti az államokat és az államokban a kisebb körű társadalmakat.

Az államok közül az, melynek területén születünk és nevelődünk, melynek oltalma alatt élünk, szóval az, melyet hazánknak nevezünk, a dolog természeténél fogva legközelebb van hozzánk. Nem csak mi, de gyermekeink, szüleink, rokonaink, barátaink, szóval mindazok, kik kedvesek előttünk, szintén itt élnek, boldogulásunk és biztonságunk bizonyos mértékig függ hazánk szerencsájától. „Azért a természet kedvelteti azt meg

¹ Smith Á. i. m. II. kötet, 73. old.: „What is called affection, is in reality nothing but habitual sympathy.“

² U. o. 79. old.: „This force of blood . . . I am afraid, exists no-where but in tragedies and romances.“

³ U. o. „Domestic education is the institution of nature ; public education, the contrivance of man“.

velünk, nem csak összes önző, hanem minden jóakarató érzéseink által“.¹

Hazánknak kiválóságaira büszkék vagyunk, resteljük fogyatkozásait. Más államokra, kik vetélytársai lehetnének, irigyekké leszünk. A szomszéd államot természetes ellenségnek tekintjük. Felhozza, hogy Cato beszédét mindig így végezte: „Ceterum censeo Carthaginem esse delendam“ (Javaslom, hogy Carthago elpusztíttassék).

Az államok között más, mint érdekszövetség nem képzelhető.

Az államok kisebb társadalmakra oszlanak: „minden egyes természetesen inkább csatolva van a maga külön rendjéhez, vagy társadalmához, mint bármelyik máshoz“.²

γ) Az egyetemes jóakaratról, szólva a leghelyesebb álláspontot találja meg. Nézetei röviden így foglalhatók össze:

Jöllehet jótékonyágunk igen ritkán terjed ki saját hazánk határain kívül, mégis magát ezt az érzést nem lehet határok közé szorítani. Nem gondolhatunk — véli Smith Á. — egyetlen ártatlan, érző lényre a nélkül, hogy boldogságán ne örüljünk, nyomorúságában ne szánjuk. A gonosz lény ellenkezőleg gyűlöletünket hívja ki maga ellen. Nem más okozza ezt, mint az egyetemes jóakarát.

Az okos ember kész saját javáról lemondani, hogy a maga kis társaságának java előmozdítassék; viszont a kisebb közösség érdekét fokozatosan mindig hajlandó a nagyobbért feláldozni, de azért ez az általános jóakarát csak azoknak okoz érezhető gyönyörűséget, kik meg vannak győződve, hogy mindeneket egy bölcs lény igazgat. És még ilyenkor is — véli Smith A. — „A mindenség nagy rendszerének igazgatása egyébként, a gondviselet az összes eszes és érző lényeknek általános jólétéről Istennek dolga és nem az emberé. Az embernek sokkal alacsonyabb osztályrész jutott, de a mely sokkal illőbb tehetségeinek gyengeségéhez, értelmiségének korlátoltságához, t. i. a gondviselet saját, családja, barátai és hazája jólétéről“.³

¹ Smith Á. i. m. II. k. 94. old.: „It is by nature, therefore, endeared to us, not only by all our selfish but by all our private benevolent affections“.

² U. o. II. k. 101. old.: „Every individual is naturally more attached to his own particular order, or society, than to any other“.

³ U. o. II. k. 118. old.: „The administration of the great system of the universe, however, the care of the universal happiness of all

Íme ezeket mondja az erényekről, midőn azokat másoknak boldogságával kapcsolatosan vizsgálja. Az itt elmondottak azonban sem az igazságosság, sem a jóakarat lényegéről nem szólnak. Ezért mondtuk, hogy a fejtegetések — mint a tárgytól való kitérések — értékkel nem igen bírnak.

c) *Az önmérsékletről*: Az az ember mondható igazán erényesnek, a ki az okosság, igazság és a jóakaratnak szabályai szerint cselekszik, de: „Ezen szabályoknak legtökéletesebb tudása“ — „ha nem segítettik teljes önmérséklet által — nem képesíti kötelességének teljesítésére“, „saját indulatai igen alkalmassak, hogy félrevezessék“.¹ E tekintetben már a régiek két csoportra osztották az érzelmeket. Az első csoportba tették azokat, hol az önmérsékletnek magas fokára van szükség, hogy csak egy pillanatra is az indulatok féken tartassanak. Ide tartoznak: a félelem és a harag és ezeknek minden változata. A második csoportba azok tartoznak, melyeket egy pillanatra, sőt egy bizonyos kisebb időtartamra a legkönnyebb fékezni, de állandóan ingerlésnek vannak kitéve, miért is könnyen másfelé térnek. Ilyenek: a kényelemszeretet, gyönyörhajhászat és más önző érzelmeink.

Az önmérséklettel kapcsolatban a két első érzelemről szól, azután újra elbagyja programját, s azt vizsgálja, hogy a különböző érzelmek mikor lesznek sympathikusokká és meddig maradnak azok.

Mi is megelégszünk, ha az önmérsékletről szóló részt követjük.

A félelem mérsékléséről mondja, hogy a jellemnek különös dísz kölcsönöz. Az ember, ki a veszélyben, kínok között, vagy éppen a halálhoz közel megtartja nyugalját, a legnagyobb bámu-

rational and sensible beings, is the business of god and not of man. To man is allotted a much humbler department, but one much more suitable to the weakness of his powers, and to the narrowness of his comprehension; the care of his own happiness, of that of his family, his friends, his country“.

¹ Smith Á. i m. II. kötet, 120. old.: „Both the most perfect knowledge of those rules“ „if it is not supported by the most perfect self-command, will not always enable him to do his duty“ — „his own passions are veri apt to misled him“.

latunkat nyeri meg. Ha még tudjuk azt is, hogy ártatlanul, a hazáért, vagy más magasztos célért szenved, akkor méltónak tartjuk még az utókor bámulatára is. Innét van a hősök alakja körül a nagy tisztelet: „Hagyták volna — mondja Smith Á. — Sokrates ellenségei meghalni őt nyugodtan ágyában, a nagy philosophusnak dicsősége valószínűleg sohasem emelkedett volna oly kápráztató fényre, mint a minőben szemlélik minden utána következő korban“.¹

A haragnak mérséklése nem kevésbé kellemes a szemlélő előtt, mint a félelemé. A jogos méltatlankodásnak választékos kifejezésre juttatása az ékesszólásnak díszit kölcsönöz. Demosthenes Philippikáit és Ciceronak Catilina elleni beszédeit éppen ezek a kellő határok között tartott és kifejezésre juttatott érzelmek teszik értékesekké. Ha azonban a haragot ellenkezője, a félelem kormányozza: „ily esetekben az indító ok alacsonyysága elveszi a mérséklésnek minden díszét“.²

*

A föntebbiekben előadtuk Smith Ádám rendszerét, a következőkben kötelességünk elmondani, hogy e rendszerrel miért nem értünk egyet. Smith Ádám neve nem annyira ismeretlen és a rendszerben lappangó tévedések nem oly szembeszökők, hogy főleg nem-psychologus olvasóink szívesen követnének bennünket eme kritikában. Legyen szabad megjegyeznünk, hogy mi sem akarjuk rendszerének fontosságát, vagy értékét megsemmisíteni, de figyelmeztetjük az olvasót, hogy a rendszer fontossága és értéke a moralphilosophia fejlődésében érezhető és értékelhető. Ott határozott szerepe van, bár a moral igazságainak felderítésében tévedezve jár. Másfelől azonban nincs terünk sem arra, hogy a rendszer apró-cseprő hibáira is kiterjeszkedhessünk, a legfontosabb néhány ellenvetéssel megérjük. Nekünk úgy tetszik, hogy megfigyelései hiányosak, a látszatnál mélyebbre alig-alig hatolnak, de azok oly ügyesen vannak felhasználva, — hogy az olvasó,

¹ Smit Á. i. m. II. k. 123. old.: „Had the enemies of Sokrates suffered him to die quietly in his bed, the glory even of that great philosopher might possibly never have acquired that dazzling splendour in which it has been beheld in all succeeding ages“.

² U. o. II. k. 128. old.: „In such cases the meanness of the motive takes away all the nobleness of the restraint“.

ki eme kérdésekkel nem bibelődött, hatása alól alig vonhatja ki magát.

Állapodjunk meg csak kissé morális ítéleteink és kötelesség-érzetünk keletkezésénél. Idézzük vissza, hogy miként is mondja ő ezeket?

a) Mások cselekedeteiről ítéletet mondunk úgy, hogy képzeletünkben helyet cserélünk, s ha a cselekvővel a helycsere után azonos lelkiállapotok játszódnak le bennünk, akkor a helyeslést ki nem kerülhetjük; ellenkező esetben a helytelenítés lesz épp ily szükségyszerű.

Ez a vélemény oly természetes, oly kézzelfogható igazságnak látszik, hogy az ember szinte fél hozzányulni. De lépjen meg közelebb a szíves olvasó emez igazsághoz és gondolja meg, hogy nem volt-e alkalma tapasztalni saját magán, vagy másokon is, hogy ugyanazon dologról nézetei mennyire megváltoztak olykor pár nap, máskor pár óra alatt is, jóllehet a kérdéses dologra nézve sem bővebb információt nem nyert, sem más vele kapcsolatos körülmény változást nem szenvedett az ő saját kedélyhangulatán kívül; nem tapasztalta-e, hogy mennyire másként mérlegeli a körülményeket a nyomott, aggodalmaskodó lelkihangulatban, mint az örömmel gondtalan perezeiben, máskor megint egy parányi bosszúság, melyet már talán el is feledtünk, elegendő, hogy ítéletünket befolyásolja. És ha már így van, meg tudná-e mondani akár az olvasó, akár Smith Ádám, hogy úgy kedélyhangulatunk, mint más körülményeink változásával egyidejűleg létrejött különböző ítéleteink közül melyik a helyes? és miért? Vagy talán csak akkor jön létre helyes ítélet, ha lelkünkben minden más érzelem „0“-fokon van, tehát nincs ereje a módosításra? De hát hol talál ilyen embert Smith Ádám? Gondolat nélkül soha sem vagyunk, s a gondolat kísézője mindenkor egy bizonyos hangulat is, mely lehet „+“, lehet „-“, azaz a belépő új elemekkel azonos természetű, mely e belépő elemeket erősíti; lehet ellentétes, mely gyengíti, de sohasem lehet teljesen közömbös, mely körülmény egyedül tenné lehetségessé, hogy a sympathikus folyamat teljesen magára hagyatva játszódna le.

Ítéleteinknek ezt az ingadozását tagadni nem lehet, ez mindenikünk által észlelhető tünemény. Csak az a kérdés, hogy a megítélendő cselekvések morális tulajdonsága szintén ily ingadozó természetű-e? Ezt aligha fogadja el a szíves olvasó, már

pedig, ha a sympathia ítéletei által minősítettnek és *helyesen minősítettnek* cselekvéseink, akkor moralis tulajdonságuknak ily ingadozást kell mutatni. A mi pedig képtelenség. Látnivaló tehát, hogy a moralis tulajdonságnak nem lehet mérő-vesszeje a sympathikus ítélet.

A mi felfogásunk szerint a sympathikus ítélet egészen más körülményen alapszik, ez a feltevés megerősödést nyer egy kis gyakorlati példából:

Minden községnek meg szokott lenni a maga zsugori alakja, a ki pénzhez tapadó érzelmei következtében nem egyszer van kitéve kisebb-nagyobb kijátszásnak. Az ily esetekben nagyobb vesztesége egyáltalán nincs az illetőnek, de másfelől a rászedés nem pusztá tréfa, úgy, hogy mással szemben a csíny elkövetője sem engedné azt meg magának. Hogy minősül ez a cselekedet? Sympathiánk, vagy ellenszenvünk kíséri-e a cselekvőt? Mindenki tudja tapasztalásból, hogy az ily rászedést általános helyesléssel kísérik az emberek, de kérdezzük csak meg, hogy a rászedésben rejlő csalást moralisnak tartják-e? Erre mindenki, még maga a rászedő is nemmel fog felelni.

Beláthatja a szíves olvasó, hogy a jelen példában a moralis tulajdonság teljesen érintetlenül hagyja el a sympathia ítélőszékét és mégis — jóllehet a sympathia ellentétes tanúságot tett — valami rejtett, titkos bíró — kit Smith Ádám észre sem vett — ítélkezett és *a mi fő, helyes ítéletet hozott!* Itt, hol ez a két-nemű ítélet egymástól elszakad, világosan látható, hogy, ha talán a legtöbbször együtt jár is a moralitás a sympathiával és ezt az együttjárást nem lehet esetlegesnek sem mondani, azért egyikről a másikra következtetni egyáltalán nem lehet. Nem mondhatjuk Smith Ádámmal: moralis, mert sympathikus; vagy sympathikus, mert moralis. A mint példánk mutatja, van sympathikus cselekvés, mely nem moralis és viszont találunk — ha keresnénk — moralis cselekvést, mely nem sympathikus.

Íme az oly kifogástalannak látszó tétel, midőn azt több oldalú megfigyelésnek teszszük ki, semmivé válik kezünk között. A későbbiekben még inkább kitéjük, hogy Smith Á. megfigyelései csak a felszínen maradtak.

b) Hát a magunk cselekedeteiről miként alkotunk ítéletet? Ez is oly természetesen le van írva, hogy semmi kétségünk nincs

annak elfogadásánál. Mi lenne itt is az eszköz más, mint a sympathia?

Gondolatban ketté szakasztjuk „énünket“ és egyikkel vigyáz-tatjuk a másikat és igyekszünk rajta, hogy ítélkezésünkkel meg-közelítsük az idegen részrehajlatlan szemlélőt.

A kétféle ítéletnek — a másokra és magunkra vonatkozó-ítéletek keletkezésének sorrendjére vonatkozólag is egy szép hasonlattal felel. Leírja, hogy a szépség ideája miként keletkezik elménkben. És felmutatja, hogy a mint annak első ideái másról vannak elvonva, úgy a lelki szépségről szóló ítéleteink is először ren-desen mások cselekedeteit bírálják. Majd később még azt is mondja, hogy mások tetteinek vigyázása közben általános szabályokhoz jutunk, melyek megkönnyítik életünknek helyes folytatását.

Ezek a részek sokszoros bírálatnak voltak kitéve minden természetességük mellett is. Angol részről főként dr. Brown és a francziák közül Jouffroy támadták a rendszert nagy erővel, argumentumaik azonban a legtöbbször igen finom pszichológiai ellenvetések, melyek egyfelől fárasztók is, másfelől leleményes logikával kétes értékűekké is tehetők. Mi éppen ezért nem követ-hetjük őket, s nem kölcsönözhetünk tőlük, jóllehet nem tartjuk lealázónak, hogy valamelyiktől egy, vagy más érvet — termé-szetesen szerzőjének neve alatt — kölcsön vegyünk és szere-peltessünk.

Mi megmaradunk saját szemlélődésünk mellett. Szerintünk a magunk és mások cselekedeteiről alkotott ítéletek keletkezésének sorrendjére nézve lehet kifogásunk. Ő határozottan állítja, hogy a másokra vonatkozó ítéleteinkkel indul erkölcsi eszmélkedésünk és ítélkezésünk.

Vessünk fel egy gyakorlati kérdést: Vajjon mások magavise-letéből tanulta-e meg a szíves olvasó a sympathia hiányának követ-keztében, hogy pl. hazudni, avagy lopni etnikai véték? és vajjon azt a hajlandóságot, mely kisebb-nagyobb mértékben, gyermek-korában — úgyszólván — mindenki-ben megvan ezekre az etnikai vétékre; mások hazugságainak és lopásainak szemlélése folytán előáll megvetésnek érzete szüntette-e meg?

Azt hiszem, minden családos apa igazat ad nekem abban, hogy igen késő volna arra várni, míg gyermeke a sympathia folytán mások cselekedeteiből olvasná le, hogy a hazugság és

lopás etikai vétkek és ugyancsak a sympathia által mások cselekedeteinek szemlélése közben támadna ellenszenve a nevezett vétkek irányában.

Mindnyájan tudjuk gyermekéveinkből, sőt a család-apák és gyermek-neveléssel foglalkozók megújított tapasztalataikból ismerhetik, hogy, ha bár könnyű is megértetni a kis emberekkel, hogy a hazugság és lopás csunya dolog, nem oly egyszerű bennük állandósítani az őszinte igazmondást, melytől még akkor se térjenek el, ha a dolgok szépítése által kellemetlenségektől menekülhetnének. Sőt nem ritka eset, hogy a lopásnak némely ártatlanabb alakjával szinte küzdenünk kell. Ha idején érzjük, mint egy kis szikrát elolthatjuk, de ha arra várunk, hogy az illető majd mások vakmerő lopásaitól megborzad, várakozásunk aligha éri el célját.

Nézetünk szerint nem hogy másokról vonnánk el a morális fogalmakat, hanem a legtöbbet azok közül igen-igen korai időben tanuljuk meg legtöbbször saját cselekedeteinknek következtében, midőn azoknak helytelenségére szüleink, később tanítóink figyelemztetnek.

Smith Ádám szerint először minősülnek előttünk mások cselekedetei és csak később, a másokon nyert tapasztalatok szerint ítéljük önmagunkat.

Ki fogja eltagadni, hogy ez a folyamat is éppen ellenkező módon történik? Ki lesz az, a ki nekem igazat nem ad abban, hogy szerzünk nem jól figyelte meg az egyes tüneményeket.

De igen egyszerű dolog megérteni, hogy miként tévedhetett meg ennyire. Ő a sympathiát oly reflexszerűleg működő lelkitulajdonságnak vette, mint a milyenek érzékeink. A külvilágból a fénysugárt, midőn szemünkbe esik, minden tanulás nélkül minősítjük pirosnak, zöldnek stb. Füleinket a hanghullámnak kívülről kell érni, hogy benne hangképek keletkezzenek. Így a cselekedeteknek is kívülről kell jönni, hogy a sympathia által minősíthessenek. A cselekvésnek úgy annyira külsőnek kell lenni, hogy midőn már magunkra eszmélünk, s önmagunkról ítélkezni kívánunk, ketté szakaszttjuk „énünket“, hogy a cselekvő alany külső tárgygyá is legyen egyszerre. Szóval úgy képzelte, hogy a mint a külső physisai világ képét az érzékek minden előleges tanulás nélkül élénk rajzolják, úgy a sympathia is a

tulajdonát képező tetszés és nemtetszés alapján, minden különösebb tanulás nélkül választja szét az elébe kerülő cselekvéseket.

Éppen itt a végzetes hiba, magát az egész rendszer alapját képező tüneményt sem vizsgálta meg kimerítően, hanem megelégedett azzal, hogy azt igen tetszetősen leírta. Ha az olvasó azokat a példákat megtekinti figyelmesebben, melyeket ő a sympathia körében felemlít, azonnal észreveszi, hogy van ott egy nagy esomó tudatos reflex-mozgás, melyeket a tudomány mai álláspontján igen különböző csoportokba osztunk be, de nincs egyetlen egy sem, mely minden előleges tapasztalás és tanulás nélkül hajtatnék végre. Ha akad egy, azt nem lehet a sympathia segítségével értelmezni.

A felhozott példák a következők: 1. Ha látjuk, hogy valaki a másíknak karjára, vagy lábára ütni készül, a magunkét ösztönszerűleg visszahúzzuk. Ez tagadhatatlan, csak az a kérdés, hogy a sympathia minden előleges tapasztalás, azaz tanulás nélkül sügja-e ezt meg nekünk, vagy csak azért gondoljuk egészen önkénytelenül működő instinctív cselekedetnek, mivel a tapasztalatgyűjtés, oly korai időre esik, melyre visszaemlékezni semmiképen nem tudunk? A mi nézetünk szerint ez az utóbbi eset áll.

A figyelmesebb édesanyák tanuságot tehetnének mellettünk, hogy az egészen kicsiny gyermek, a melyik még meg nem tanulta a fenyegetésre, vagy ütésre emelt kéznek jelentését, a helyett, hogy sirva fakadt volna, vagy magát mentve, húzódozt volna, a maga kis kezét szinte úgy emelte fel, mint azt dajkálójától látta. És csak később, midőn a kicsike egy vagy más úton tapasztalatot szerzett arról, hogy mit jelent és mily következményekkel jár az ütésre emelt kéz, akkor kezdett el húzódozni.

E tüneményt a psychologia egyszerűen értelmezi: Minden psychologus tudja, hogy a mozgásképzetek agybeli székhelye, ha éppen össze nem esik a mozgató centrumokkal, oly szoros kapcsolat áll fent közöttük, hogy a kicsiny gyermek, sőt olykor még a felnőtt ember sem képes egy mozgásképzetet appericiálni, tudatába hozni a nélkül, hogy vagy éppen azt a mozgást, vagy más taglejtést ne végezzen egyidejűleg. Ezért fenyeget vissza a gyermek, de bizonyos gyakorlat ezt leküzdi és tért nyit más, tapasztalatokon nyugvó, czélszerű mozgásoknak.

2. A mozgásképzetek ily erős kapcsolata a külső mozgásokkal értelmezi a második példát: a tömeg, ha tánczost szemlél,

saját testét a táncz szerint ingatja. Ehhez a sympathiának semmi köze.

3. A koldúsok által mutogatott nyomorult tagoknak szemlélése közben — véli Smith Ádám — a magunkéban szinte fájdalmat érzünk. Ez is igaz, csak az a tévedés, hogy ezt az érzést is igen korai, saját testünkben véghez ment fájdalomkból szereztük és nem a sympathia adja azokat. A sympathia csak reproducálja a képzelet hatása alatt halvány utánzatban azt, a mit valamikor saját magunkon éreztünk realis ingerek következtében.

4. Ezek után említi a bánatban és az örömben való részvétet. Itt maga is megemlíti, hogy tökéletes sympathia nem áll elő a bánat és az öröm jeleinek látása folytán, hanem az egész helyzetet kell ismernünk. Tehát ő maga beismeri, hogy a sympathia itt nem működik annyira reflexszerűleg. De mi engedjük meg a legtökéletesebb sympathia kifejlődését, akkor is tudjuk, hogy úgy az örömnél, mint a bánatnak arcunkon ülő jeleit — *mint kifejező mozgásokat* — csak saját magunkon szerzett tapasztalataink következtében értjük. A sympathia itt is csak reproducál.

5. Ha már ezek a valóban instinctívnek látszó tünemények így mind a sympathiát megelőző tapasztalatokra támaszkodnak, felteheti-e az olvasó, hogy az olyan tudatos dolgok megítélése, mint a lopás, csalás stb. ne igényelnének előleges tanulást és gyakorlást, hogy a sympathia azokat is a maga körébe vonhassa. Ha kételkedik a szives olvasó, gondolja meg, hogy hányszor lett már árulója gyanutlan fecsegésével a gyermek saját szülőinek. Ha azonban a sympathia előleges tapasztalatokra nem támaszkodnék, az ily gyermekeknek feltétlenül megsúgná, hogy szüleik eselekedeteiről feltétlenül hallgatniok kell.

Mindezek alapján határozottan állítjuk, hogy sem a sympathia sem a moralis fogalmak és ítéletek keletkezése helyes megfigyelésben nem részesültek.

Szerettünk volna szólni még a kötelesség fogalmáról és annak keletkezéséről, a tér szűke nem engedi. Egyik leggyengébben construált fejezet az Smith Ádám művében.

Azt hisszük, azonban, hogy az eddigiek is elegendők annak igazolására, hogy Smith Á. rendszerével miért nem értünk egyet.

Ha azonban ezt a rendszert elvetjük is, tartozunk felelni arra a kérdésre, hogy egyáltalában lehet-e a moralis cselekedeteknek ítélője, avagy minősítője a sympathia?

A mi véleményünk az, hogy nem! A sympathia nem a moralis jelleggel áll kapcsolatban, hanem a cselekedet indokoltságával. Ha a körülmények egy cselekedetet indokolttá tesznek, a sympathia sohasem marad el, jöllehet azt a cselekvést semmi szín alatt moralisnak tartani nem lehet.

Ily cselekedetek a harag és bosszúállás cselekedetei. Ezeket Smith Á., Hutcheson, Butler, Shaftesbury és mások bizonyos határok között megtűrük a moral körében. Smith Á. nagy óvatossággal jár el, de a vége mégis csak az, hogy ha kellőleg indokolva van a bosszúállás, sympathialunk vele, megvetjük Jágót, becsüljük Othellót.

Pedig hát vizsgáljuk csak a bosszúállás természetét, nem zárja-e ki már természete a moral köréből? A bosszúállás sohasem lehet igazságos.

Mondjuk velünk jogtalanság történt, ha mi tökéletesen azt a jogtalanságot tudnánk visszaadni, akkor talán még volna valami látszata az igazságnak, de ez a bosszúállásnál sohasem sikerül, a legtöbbször más téren szerzünk megtorlást. Ritka eset, hogy valaki azt mondhasa, a mit Zách Feliczián: „Gyermeke mért gyermek“ és vajjon nem igazunk van-e még az ily esetekben is? Zách nem elégszik meg egyetlen gyermek halálával, hanem a költő szerint azt kiáltja: „Lajos, Endre halj meg!“ A maga sérelmét már kétszerezve adná vissza! Hát abban az esetben, midőn egészen különböző téren állunk bosszút, mi lesz a mérték? De mondjuk, hogy az okozott veszteség és a vele járó fájdalom mindkét részről teljesen egyenlő, nem vesszük-e észre, hogy — bár más indok alapján — de mi éppen olyan jogtalanul jártunk el bántalmazónkkal szemben, mint ő mivelünk? Nincs a bosszúállásban igazság!

Nem hiába mondja a biblia: „A férfiúnak haragja nem cselekszi az Istennek igazságát“.

Mi nem mondjuk azt, hogy e jelenvaló világban nem szükséges, nem indokolt, míg ember marad az ember, természetéből, úgyszólván, kiüríthatatlan, mert a földi természet a viszonzás elvét elfogadja: de sohasem ismerjük el, hogy moralis lehetne. Egyéb-

ként csak meg kell figyelnünk együtt két karaktert: egy bosszúállót és egyet, a ki bosszút nem áll és az mindennél jobban bizonyít.

Az Idvezítőnek alakja két jelenetben mutatja fel nekünk a kettő közötti különbséget. Az ő szeretetteljes, bosszúállásra nem hajló lelke oly magasztos nyugalomban tünteti elénk a mestert, hogy mellette a legkedveltebb tanítványok, mint Péter és János a legindokoltabb haragnak megnyilatkozásával eltörpülnek.

Egy alkalommal a samaritanusoknak egyik falujába megy vala a mester, véle van a tanítványok kicsinyke serege, a lakosság azonban be nem fogadja, kiüzi falujából, a zsidók iránt táplált nagy harag következtében; mikor pedig ezt látják tanítványai: Jakab és János, a mesterért való nagy haragjukban így szólnak az Idvezítőhöz: „Uram akarod-e, hogy parancsoljuk, hogy tűz szálljon alá az égből, és megemészsze ezeket, mint Illés is cselekedett?“ Luk. IX. 54.

Ki tagadhatja, hogy a két tanítvány alakja, kik annyira szeretik Jézust, hogy bár mindkettő a legszelídebb lelkű és mégis érte bosszúra gondolnak, nagyon sympathikus, mi sem tennénk másként, óh de mennyire eltörpül alakjuk, midőn az örök szeretet szól: „Az embernek fia nem azért jött, hogy elvesztené az embereknek lelkeket, hanem hogy megtartaná“. Luk. IX. 56.

Másodszor ott látjuk őt a Getsemané-kertben, midőn el fogatásakor a sokaság körülözoñli. Péter hirtelen gyúladó természetével ott marad mellette, s midőn a szolgál-had Jézust kísérni akarja, kivonja szabjáját „s a főpapnak szolgáját megcsapdosá“. Ki cselekednék közülünk másként? De mennyivel magasztosabb Jézus nyugodt alakja, midőn megszólal: „Tedd el a te szablyádat, mert valakik fegyvert fognak, fegyverrel kell veszniük“. Máté XXVI. 52.

Innét is megítélheti a szives olvasó állításunkat, e két jelenethez nem kell magyarázat.

Még egy kártyát tartogatunk annak bizonyítására, hogy a sympathia nem a morális tulajdonság alapján, hanem a megokoltság következtében mondja ki helyeslését, vagy helytelenítését.

Mióta nálunk a törvényszékeknél az esküdtek nyilatkozata képezi az ítélkezés alapját, két meglepő, de nem nyugtalanító ítélettel találkozunk.

Egyszer egy apagyilkos ifjúra mondotta ki az esküdtek igazmondása a nem bűnös-t, máskor egy férjgyilkos asszonyra. Mindkét esetben oly sok terhelő adat merült fel a meggyilkoltak ellen és oly sok enyhítő körülmény volt a vádlottak részén, hogy midőn az esküdtek igazmodása elhangzott, senki sem botránkozott meg felette.

Moralis volt-e egyik, vagy másik cselekedet? Az ítélkező esküdtek közül ezt senki alá nem írta volna? És mégis miért oldották meg a gyilkosoknak bilincseit? A cselekedet rendkívüli megokoltsága folytán támadt sympathia által.

Mi tehát az előadottak alapján sem Smith Ádám rendszerét el nem fogadjuk, sem a sympathiát a cselekedetek morális tulajdonságainak ítélésére alkalmasnak nem tartjuk.

Vásárhelyi József.

(Folytatás köv.)

PHILOSOPHIA ÉS ANTHROPOSOPHIA.

A megismerésünk körébe eső jelenségek két csoportra oszlanak: az anyagi világ és az emberi szellem jelenségeire. Ennek megfelelően, a tudományoknak is két csoportja van: a természeti és szellemi tudományoké.

A szellemi tudományok körébe azon jelenségek tartoznak, melyekben az ember szellemisége nyilvánul. Ilyenek a vallási, tudományos, művészeti és társadalmi, erkölcsi, jogi, politikai és gazdasági élet jelenségei.

Ezeknek vizsgálatánál az emberi szellem magamagát szemléli, míg a természettudományokban gondolkodásunk az anyagi világ jelenségeire irányul.

Ha már most áttekintjük a természettudományi műveket, bizonyos megnyugvást érzünk. Határozottság, bizonyosság: az igazság meggyőző ereje sugárzik felénk. A velők való foglalkozás mindig gyümölcsöző. Valahányszor hozzájuk fordulunk, tudásban megizmosodva, ismeretben gyarapodva teszszük le őket, szellemünk tartalmát újabb és újabb kincsekkel gazdagítjuk.

A természettudományokban sincsenek ugyan örök igazságok, de függetlenek a szellemi irányok gyakori változásaitól s csupán a jelenségek több és több sajátságának fölismerése folytán módosulnak.

A szellemi tudományok ezzel szemben egészen mást mutatnak. Itt csak vélemények vannak, melyek nemcsak máról holnapra változnak, de még ugyanazon időpontban is különbözők. Valóságos ismeret belőlük nem szerezhető. A tudományos igazságot itt színről-színre nem láthatjuk, csak lappang bennök valahol s mihelyt hozzányúlunk, kisiklik kezeink közül.

Az aesthetikai, jogi, politikai stb. tudományos művek nem adnak kérdéseinkre megnyugtató feleletet, kinos bizonytalanságban hagynak. A mit ma megtanultunk, holnap kinevetnek érte, a mit színranyának véltünk, ólomná változik markunkban. A ki elméje tárházában hordozza teljes gyűjteményét a műveknek, melyeket eddigelé a gondolkodás a szellemi tudományok terén felhalmozott, s ismeri mindenkinek nézetét minden kérdésről, voltaképp nem tud semmit. Mert bevallottan helytelen s egymással ellentétes nézetek tudomásulvétele nem nyújtja a lelkünkben élő igazság meggyőző erejét. E nézetek csupán egy holt szellem termékeinek museumát alkotják.

Az alábbi fejtegetésekben megkísérlem kimutatni, hogy a szellemi tudományok kiemelhetők e bizonytalan állapotukból s a természettudományokéhoz hasonló szilárd alapra állíthatók.

Mindenekelőtt különítsük el a szellemi tudományokat philosophiára és anthroposophiára. Anthroposophia alatt értem az emberi szellem jelenségeinek rendszeres magyarázatát. De mi a magyarázat? Valamely mértéknek alkalmazása a jelenségekre. Ez a mérték pedig nem egyéb, mint egy egységes bölcséleti rendszer, philosophia. Csakis ennek alapján lehetséges a magyarázat. A magyarázat már meglévő szabályok, törvények, igazságok alkalmazása, s így azt szükségképp meg kell előznie ily igazságok földerítésének. Ez pedig a philosophia feladata.

A ki ily önálló, egységes bölcséleti rendszer előzetes megalkotása nélkül fog a jelenségek magyarázatához, útvesztőben tévelyeg, nincs szigorú tudományos nyelve, terminológiája, nincsenek határozott fogalmai, egyszóval nincs mértéke, fejtegetése nem okoskodás, okoskodása nem magyarázat.

De milyen legyen ez a bölcséleti rendszer, hogy próbaköve lehessen a jelenségeknek? Milyen legyen a mérték, hogy a mérés pontos lehessen? A hamis mérőeszköz nem mutatja meg a mért tárgy valódi mértékét. A hibás bölcséleti rendszer nem adhatja a jelenségek helyes magyarázatát, maga is magyarázatra szoruló jelenség csupán. Ilyenek az eddigi bölcséleti rendszerek kivétel nélkül, olyan jelenségek, akár egy műalkotás, törvénycikk, társadalmi intézmény, vagy politikai esemény.

A szellemi tudományok s maga a philosophia is eddigelé minden megnyilatkozásukban csupán valamely világnézetnek kifejezői. A világnézet pedig csak bizonyos időpontra szól s nem

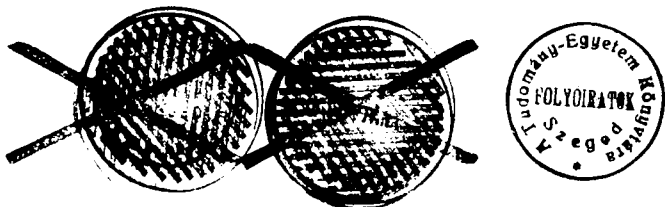
egyéb, mint az emberi szellem valamely irányának valósulása. Ezért minden szellemi alkotás, vagyis az ember szellemiségének minden megnyilatkozása, mihelyt valamely iránynyal kapcsolatos, valamely világnézet tolmácsa, magán viseli a mulandóság bélyegét. A szellemi tudomány, a jelenségek magyarázata így osztozott minden időben maguknak a jelenségeknek sorsában s minden konkrét megnyilatkozása szintén magyarázatra szoruló jelenségeként áll előttünk.

Lapozzuk végig az emberiség történetét és azt fogjuk találni, hogy a mely tétel az uralkodó szellemi irány álláspontjáról igazolható volt, az elfogadott tudományos igazság gyanánt, a megfelelő irány megdőltével pedig maga is megdőlt. A tudósok az uralkodó irány kényelmes ítélőszékében ülve, határtalan ön-hittséggel törtek pálczát más irányok megnyilatkozásai fölé, azt hívén, hogy amazok tévedéseivel szemben ők az igazság hirdetői. Pedig ők csak mást, másféle irányt, más világnézetet juttattak kifejezésre, mely egy következő irány gondolatköréből épp oly hiábavalónak és haszontalannak látszott.

A szellemi tudományoknak e bizonytalan állapota hozta létre minden időben a tudományak a gyakorlati élethez való olytén viszonyát, mely szerint ugyanazon tudomány eszközei a gyakorlati életre vonatkozó legellentétesebb törekvések igazolásául felhasználhatók voltak. Ez a tudomány a szellemi irányok tudománya. Nem valóságos, csak látszólagos tudomány. Valamely szellemi irány ugyanis már előzőleg él az emberek lelkében, mint hit, mint érzés, mint törekvés, melyet nem a tudomány által földerített igazság plántált oda. Ennek utólagos igazolásául alkalmaztatik aztán az áltudomány, mely nem igazságok megállapítását, hanem a megfelelő irány megvédelmezését tekinti feladatának. A valódi tudomány pedig a jelenségeknek láttól, érzéstől, törekvésektől független magyarázata s nem igazolása.

Sok évszázad tapasztalata a gondolkodók figyelmét az emberi szellem jelenségeiben s magukban a szellemi tudományokban mutatkozó időrendi változásokra terelte. Ma már senki sem tagadja, hogy e változás létezik s abban sincs kétség, hogy e változás szabályszerű, habár e szabályszerű változás törvényei még nincsenek is határozottan megállapítva.

E szabályszerű változás fölismerése nagyot lendített a szellemi tudományokon s az evolúciós elméletek tudományos értékét



éppen e szabályszerű változás szempontjából kell mérlegelnünk. Ez nyújtja az emberiségnek az első lehetőséget az önismeretre. Ezt megelőzőleg a gondolkodókat az az elfogultság jellemzi, hogy a mit ők megállapítottak, annak az időponttól függetlenül is valódi tudományos értéket tulajdonítottak, nem sejtve, hogy ők csupán bizonyos időpontnak megfelelő világnézetnek muló szellemi irány által érvényesülő repraesentansai.

Ma már nagyobb a józanság e tekintetben. Az evolutio tana azonban nem teremhette meg eddigelé a maga gyümölcsét, mert az ellenkező véglethe sodorta a gondolkozást az által, hogy csak a változásokat veszi figyelembe. Ez egyoldalú, téves fel-fogás tette közkeletivé s úgyszólván kizárólagossá a szellemi tudományokban a történeti módszert, mely becses segédeszköz ugyan a jelenségek magyarázatánál, de tehetetlen egymagában.

A történeti módszer fontosságát a szellemi tudományokban ugyanis az adja meg, hogy az emberi szellemnek valamely idő-pontban mutatkozó jelenségei lettek, vagyis a történeti fejlődés folyamán állottak elő. Ez a fejlődés, ez az evolutio pedig nem egyéb, mint az időben egymásután fellépő okok közrehatásának eredménye. A ki tehát valamely jelenséget úgy, a mint az bizonyos időpontban mutatkozik, meg akar magyarázni, annak az idők folyamán fellépő okokat kell földerítenie, melyek az illető jelenséget létrehozták, illetve azon időpontban észlelt mivoltát meghatározták.

A történeti módszer azonban csakis bölcséleti alapon vezet eredményre a jelenségek magyarázatában. A természettudományok bizonyossága azért oly kifogástalan, mert ott a szabály és annak alkalmazása az egyes jelenségekre élesen válik el egymástól. Előbb adva van a szabály, azután történik annak alkalmazása. Ha kezemben a méter, megmérhetek vele minden hosszúságot, ha megállapítottam egy matematikai képletet, alkalmazhatom minden jelenségre, mely körébe tartozik.

A természettudományokban megállapított szabály és annak alkalmazása megfelel a szellemi tudományokban a philosophiának és anthroposophiának. A philosophia nyújtja a szabályt, az anthroposophia pedig annak alkalmazása a jelenségekre. Az összes történeti tudományok az anthroposophia körébe tartoznak. Az anthroposophia azonban csak a philosophia alapján lehetséges. Ezért kell követelni a historikustól a történetphilosophiát, vagyis a történeti

tényeknek bölcséleti alapon való magyarázatát. Épp így az irodalomtörténet, a műbírálat, a politika, a társadalmi intézmények és erkölcsi cselekedetek magyarázata is a bölcséleti alapon való tárgyalást szükségképpen föltételezi.

A szellemi tudományokban eddigelé nem tették meg ezt a szigorú megkülönböztetést philosophia és anthroposophia között: nem állapították meg egymáshoz való viszonyukat. Magyarázták a jelenségeket egységes bölcséleti rendszer nélkül és alkottak bölcséleti rendszereket, melyek nem voltak alkalmasak a jelenségek magyarázatára, mert mindannyian valamely szellemi irány örvényébe sodródtak bele.

Az eredmény mindenki előtt ismeretes: a szellemi tudományok bizonytalansága, ingatag volta. Az időrendi változások constatalása a gondolkodók nagy részét az igazság megismerésének lehetetlenségéről győzi meg, mert csak máról holnapra szóló relativitásokat enged meg a szellemi tudományokban s nem a véletlen játéka, hogy Spencer Herbert tekintélyének virágzása összeesik a szellemi tudományok csődjét hirdető panasznak az egész művelt világban való elterjedésével.

Valóban, ha tudom, hogy Descartes nézete szerint vannak velünk született eszmék, Locke szerint pedig minden ismeretünk tapasztalásból származik, s mások ismét másképp vélekednek, s ezenfelül még azt is kénytelen vagyok belátni, hogy mind e különböző nézetek nem elégítik ki gondolkodásomat, a nélkül, hogy magam helyesebbet tudnék megállapítani, voltaképp ott vagyok, a hol Sokrates: csak azt tudom, hogy semmit sem tudok.

A szellemi tudományoknak a mindenkori bizonytalanság ez útvesztőjéből való kivezetése kettős feladatot tűz a gondolkodó elé: egy egységes, minden szellemi iránytól független bölcséleti rendszer megalkotását és az emberi szellem jelenségeinek ezen alapon való magyarázatát.

Jelen dolgozat vázlatos perspectivát kíván nyújtani egy készülöben lévő nagyobb munkáról, mely hivatva lesz e kettős feladatnak teljes mérvben való megoldását megkísérteni.

Ezúttal mindenekeelőtt a logikához kell fordulnunk. Ennek a tudománynak oly szigorú szabályai vannak, hogy szinte vaskapcsokkal kapaszkodva agyvelőnkbe, egyenes és biztos úton vezetnek bennünket az igazság felé. Ezek a szabályok minden

lehető tudományra kiterjedő értékkel bírnak s ha megférnek az exact tudományok körében, maguknak is exactnak kell lenniök. Hol kereshetnénk hát biztosabb alapot és kiindulópontot a szellemi tudományok számára, ha nem a logikában? Tehát már is van valami e tudományokban, a mi exact s ez a logika.

Mi az oka mégis e tudományok elmaradottságának a természettudományokkal szemben? Nem nehéz e kérdésre megfelelni. A logika szabályai eredeti szigorú formájokban az anyagi világ jelenségeivel foglalkozó tudományokból vonattak el. Kiformálódásuk idején a matematika és geometria már kifejlődött tudományok voltak s azóta csak izmosodtak, de alapjukban nem változtak. Euklides elemei, az axiómák és postulatumok ma is kátéját képezik e tudományoknak. Ezzel szemben a szellemi tudományok részben a legújabb idők szülöttei, részben pedig épp oly bizonytalanságban vannak, mint voltak kétezzer évvel ezelőtt. Mindezeknél fogva a logika szabályainak alkalmazása nehezebb a szellemi, mint a természettudományokra.

Legszembeötlőbben mutatja ezt mindjárt az előadás módja. A tudományban ugyanis a gondolat kifejezésének eszköze épp oly fontos, mint maga a gondolat. A ki nem fejezett gondolat nem járul hozzá a tudomány gyarapításához, a gondolat helytelen kifejezése pedig csak zavart idéz elő. Ha a kifejezés eszköze nem megfelelő, a kifejezés nem nyújtja a kifejezendő gondolatot a maga valóságában, egész mivoltában.

A matematikának és geometriának van megfelelő eszköze: a számok és a vonalak. Ezek egyezményes jegyek, szigorú, határozott, mindenkre nézve teljesen azonos jelentéssel.

A szellemi tudományokban a gondolat kifejezésének eszköze a nyelv. Ki állíthatná a szavakról azt, mit fontosabb a számokról és vonalakról mondtunk? A nyelv a társas érintkezés eszköze gyanánt szerepelt már évezredek óta, mielőtt a szellemi tudományok a mai értelemben megszülettek volna. A már meglevő nevek idők folyamán más-más jelentéssel ruháztattak fel, úgy, hogy ma már valóságos bábeli zűrzavar előtt állunk, melyben nem található két ember, kiknél valamely név egyazon jelentéssel bírna.

És mégis vannak gondolkodók, a kik lehetségesnek tartják a neveknek jelentéssel bírókra és jelentésnélküliekre való felosztását. A mondottakból azonban kitűnik, hogy egyetlen névnek sincs magában jelentése. Ha valaki a művészet nevet

ejti ki, épp úgy nem tudom, mit ért alatta, mint ha Péter-ről beszél.

Pedig a tudományban minden névnek oly határozott jelentéssel kell birnia, mint a számoknak és vonalaknak s egyéb egyezményes jegyeknek. A névnek ily szigorú, határozott jelentéssel való felruházására, vagyis a fogalomnak a névnél megfelelőbb közlésére szolgál a definitio. A név ugyanis a fogalomnak csak nyelvbeli megjelölése, mely — mint láttuk — teljesen bizonytalan. A definitio ellenben a tárgyra vonatkozó s az illető névvel megjelölt fogalom logikai kifejezése, egy logikai műveletnek, a fogalomalkotásnak eredménye, illetve ezen eredménynek valóságos, közvetlen kifejezése, míg a név csak hivatkozás reá. A név bizonytalan jelentésénél fogva a tudományban csak már a definitio által ismeretes fogalom megjelölésére alkalmazható, vagyis minden egyes név használatára nézve előzetes megegyezés kívántatik azok között, kik egymással fogalmakat közölni akarnak.

A nyelvnek bizonytalanságát még fokozza egy helytelen törekvés, mely a tudománynak a művészettel való párosítására törekszik. Mondják meg azonban azok, kik az exact tudományok szigorú módszerét a szellemi tudományok számára occupálni szeretnék, ha vajjon láttak-e valaha olyan matematikai, vagy mértani tudományos művet, melyben a tudományt a művészettel párosítani valaki megkísérlette volna s más eszközt vett volna igénybe az érdeklődés fölkeltesére, mint a minőt maga a keresett igazság nyújt?

A művészi nyelv nem lehet a tudományban a gondolatok közlésének eszköze, mert sokkal inkább gátja annak. Mindenki meggyőződhetik erről oly művek olvasásakor, melyek tudományos kérdéseket a novellák színes, szellemes, könnyed, ötletes, leleményes és szórakoztató nyelvén tárgyalnak.

A művészetben ugyanis a hatás fölkeltesének alapja az érzés épp úgy, mint a gondolat. Ennek az érzésnek vagy kifejezése eszközeinek átvitele a tudományos előadásba veszélyt rejt magában, mert míg annak egyfelől színt és szellemességet kölcsönöz, másfelől felületessé és talányszerűvé teszi. Nagyobb figyelmet fordít a szó hangzására, mint jelentésére. Egy kellemesen csengő, de annál határozatlanabb kifejezésnek feláldozza a szigorú biztosságot s elastikussá lesz. Az érzés hozzáadásával az előadás többet tejez ki, mint a mennyi a gondolatban foglal-

tatik, gondolat és kifejezés nem fedik egymást. Azért kell ily írók olvasásánál a kifejezést mindig a gondolatnak megfelelő értékre devalválni, a kifejezésből az érzésnek megfelelő többletet kiküszöbölni, a gondolatot az érzés hullámaiból kihalászni, hogy megérthessük azt, a mit az író mondani akart.

A művészi előadás sohasem ment bizonyos bántó ötletességétől, melynél a fölösleges cziczomát a szükséges és elmaradhatlan lényegtől alig lehet megkülönböztetni, s a tudományos igazságot tetszetős reflexiókkal pótolja. A művészi előadás beérheti a sejtelem bizonytalanságának éreztetésével s minden szellemessége, színes, káprázatos volta mellett többnyire a tudatlanság bábeli zürzavara, melyből igazságot, tudományos ismeretet szerezni lehetetlen.

Ezért kell nem egy tudományos mű olvasásakor léptenyomon fölvetni a kérdést: „mit ért ez alatt a szerző?“ „mit akart ezzel mondani?“ Hát miért nem mondta azt, a mit mondani akart? Így keletkeznek aztán az interpretatiók s az interpretatiók interpretatiói, míg végre az eredeti mű annyira körülbástyáztatik, hogy hozzája férközni szinte lehetetlen.

A bibliák talányszerű nyelve nem szolgálhat eszközzül a tudomány igazságainak kifejezésére. E mistikus homályban egyesek igen jól érezhetik magukat, de látni benne szerfözlött nehéz, sok dolgot pedig éppenséggel lehetetlen.

De nem csupán azért esik kifogás alá a művészi nyelv a tudományos előadásban, mert nem fedi teljesen a gondolatot, hanem még ennél is inkább azért, mert a benne nyilatkozó érzés által iránybeli sajátságok vitetnek bele a tudományba. S e ponton már eljutottunk a nyelvnek, mint a tudományos kifejezés eszközének vizsgálatától magához a kifejezendő gondolathoz. A nyelv, bármily szigorúan meghatározott is, a tudományban csak másodszorban jó tekintetbe. Vele szemben nem lehet más követelményünk, mint hogy teljesen fődje a kifejezendő gondolatot. Mit ér e szigorú nyelv, ha a gondolat maga értéktelen? Megismerjük ugyan általa e gondolatot, ha ugyanis teljesen kifejezi azt, de ez által nem jutottunk valódi ismerethez. Miképen juthatunk tehát a szellemi tudományokban valódi ismerethez? Ezt kell mindenekelőtt megállapítanunk s e végből vizsgálnunk kell magukat az emberi szellem jelenségeit. A tudományos igazság olyan ismeret, mely csak a jelenségek vizsgálata alapján érhető el, de a mely nélkül

a jelenségek vizsgálata lehetetlen. Mikép láboljon ki már most az emberi gondolkodás e circulus vitiosusból? Az, a minek segítségével a jelenségek vizsgálata történhetik, a minek útmutatása mellett a jelenségek bizonyos sajátságait fölismerhetjük, szóval tapasztalatunk, valamely homályos, sejtelmes gondolatnak önkéntelen, ötletszerű megvillanása, mely gondolat aztán mint föltevés, a jelenségek vizsgálata által beigazolvva, szigorú tartalmat nyer, határozott alakot ölt s tudományos igazságként áll előttünk.

Valamely jelenség vagy egész mivoltában, vagy csak bizonyos sajátságainál fogva lehet vizsgálatunk tárgya, a szerint, a mint kutatásunk célja magának e concret jelenségnek megismerése, vagy pedig egy concret jelenségnek zárt körét meghaladó oly egyetemes ismeret megszerzése, mely egyszerre derít fényt nem egy, de végtelen sok jelenségre.

Alábbi fejtegetéseink folyamán látni fogjuk, hogy a jelenségek egyenkénti vizsgálata nemcsak ily egyetemes ismeretekhez nem vezet, hanem maguknak a jelenségeknek megismerését sem biztosítja. Úgy, hogy mindennekelőtt ily egyetemes ismeretek megszerzésére kell törekednünk.

Mikor ugyanis valamely jelenséget egész mivoltában szemlélek, azt másoktól elkülönítve gondolom. Mert ily értelemben minden jelenség egyetlen s a maga teljességében más jelenségekkel össze nem hasonlítható, velök egy csoportban egybe nem foglalható. A jelenségek miriádjai e szerint a legtarkább változatosságban, a leglazább szétszórtságban, a legváltozatosabb összevisszaságban állanak előttünk.

Gondolkodásunk azonban nem éri be az egyes különálló jelenségek vizsgálatával. A különállókat csoportosítani, összefoglalni, a változatosságba egyformaságot hozni, a bonyolultat egyszerűsíteni, a sokaságot egységre visszavezetni törekszik, hogy feltűnjék a zürzavarban a rend és harmonia, a változatosságban a törvény, az esetlegesben a szükségképiség.

Az egyes jelenségek között ugyanis, minden különbözőségük mellett, a legszorosabb összefüggés van, melynek fölismerése megnyitja előttünk szellemi világunk egész perspectiváját. Ez az összefüggés abban áll, hogy az egyes jelenségeknek vannak megegyező sajátságaik, melyeket értelmünk fölismerni képes.

Már most, tekintve, hogy a legkülönbözőbb számú jelenségben megtalálhatjuk a megegyező sajátságokat, ennek a meg-

egyezésnek fokozatai vannak. Minél szélesebb körét a jelenségeknek foglalják össze megegyező sajátságok, annál egyetemesebbek azok, mert annál különbözőbb, eltérőbb, egymástól távolabb eső jelenségeket csoportosítanak.

Minthogy pedig e megegyező sajátságok bizonyos fogalmakat alkotnak, minél eltérőbb jelenségekben találjuk meg őket, annál magasabb rendű fogalmak construálására vagyunk képesek.

Azon sajátság, mely a legmagasabb rendű fogalom tartalmát képezi, benne van ugyan egyetlen concret jelenségben is, de csupán egy concret jelenségnek figyelembevétele nem vezet e sajátság olyatén fölismerésére, mint a mely egy magasrendű fogalom tartalma, másszóval egyetlen concret jelenség vizsgálata nem elegendő különböző sajátságainak egyetemességük fokozata szerint való elrendezésére, az egyetemesnek a különöstől való megkülönböztetésére.

A ki csak egy művésznak, vagy egy fajnak, vagy egy kornak művészi termékeit vizsgálta, nem tudhatja, hogy mi a művészet. Ez ellen az igazság ellen vétettek azok, kik a valamely kor műalkotásaiban nyilatkozó formát azonosították a művészi forma fogalmával s ezen az alapon más korok műalkotásait a formátlanság, vagy formahiány vádjával illették, mintha lehetséges volna műalkotás forma nélkül.

Az egyetemes fogalom tehát a concret jelenségek végtelen sokaságát felöleli ugyan, de egyetlen concretet sem a maga teljességében, egész mivoltában. Valamely fogalom tartalmát ugyanis az határozza meg, hogy a jelenségeknek mekkora köre szolgáltatta megalkotásához a megegyező sajátságokat. Mindaz, a mi a concretben hátramarad a megegyező sajátságok összefoglalása után, az így keletkező fogalom tartalmán kívül esik.

Az egyetemes fogalom e szerint tartalmilag nem különböző jelenségeket egyesít magában, hanem különböző jelenségek megegyező sajátságait foglalja egybe. Az így construált egyetemes fogalom csak részben fedi a concret jelenséget s minél különbözőbb jelenségek megegyező sajátságaiból van összetéve, annál távolabb esik tőle.

Ebből következik, hogy az egyetemes fogalom a concret jelenséget nem magyarázza meg s nem is az a rendeltetése, mert nem állíthatja elének magát a jelenséget, csak azon sajátságát, melyre nézve az számtalan más jelenséggel megegyezik.

Ha pl. egy műalkotásról azt mondom, hogy az pessimistikus, csak a pessimismus fogalmának illusztrálására hoztam föl egy példát, maga a mű azonban homályban maradt.

Csupán egyetemes, magasrendű fogalmak alkalmazása azoknak feladata, kik e fogalmak tartalmának megfelelő körét a jelenségeknek ölelik föl fejtegetéseikben. Őket az egyes jelenségek csak megegyező sajátságaik révén érdekelhetik; egész mivoltukban azonban, minden más sajátságaikkal fejtegetéseiken kívül kell maradniok.

Egyetemes fogalmakkal a concret jelenséget nem lehet megközelíteni. S mégis nem maradhatnak figyelmen kívül annak magyarázatánál, mert benne a legkülönösebb egyedi sajátságokon kívül mindazon sajátságok egyesítve vannak, melyek e jelenséget fokozatosan a jelenségek leegyetemesebb körébe való belépésre képesítik.

Minthogy tehát az egyetemes sajátságok fölismerése csak a jelenségek megfelelő körének vizsgálata útján lehetséges, valamely concret jelenség magyarázata mindenekelőtt már megelőzőleg földerített igazságok alkalmazásából áll, tehát egyetemes ismeretekre támaszkodik. Ehhez járul azután a különös, egyedi sajátságok földerítése, mely nélkül az illető jelenséghez teljesen hozzá nem férközhettünk.

Ezek szerint már most valamely egyetemes, a jelenségek végtelen számára kiterjedő igazság megállapítása, földerítése s ily megállapított igazságnak egy concret jelenségre való alkalmazása között szigorú megkülönböztetés teendő. Az előbbi ugyanis kiválóan tudományos művelet, az utóbbi pedig inkább gyakorlat, mesterség.

Ebből következik, hogy az alkalmazásban való tévedés nem dönti meg magának az egyetemes igazságnak érvényét.

Az eredeti nagy szellemek mindenkor ily egyetemes igazságok földerítésén fáradoznak. A gyengébbek megelégszenek a már meglevőknek elsajátításával és egyszerű alkalmazásával. Legfelületesebbek azonban azok, kik ilyen egyetemes igazságoknak sem eredeti földerítés, sem másoktól való elsajátítás útján birtokába jutni nem igyekeznek, s az egyetemes és különös közötti különbség fölismerésére teljességgel képtelenek.

Visszatérve a jelenségekhez, meg kell még jegyeznünk, hogy minél magasabb fokon, vagyis minél egyetemesebb sajátságokra nézve különbözik két jelenség, annál távolabb esnek egymástól.

Az eddigiekből látható, hogy minél magasabb rendű valamely fogalom, tartalmilag annál egyszerűbb, mert a körébe eső jelenségekben, ezek mind nagyobb mérvű különbözősége következtében, fokozatosan kevesebb megegyező sajátságot találunk.

Az alsórendű, a concret jelenséghez közel eső fogalom ellenben sokféleképen összetett, a legkülönbözőbb fokozatú sajátságok foglalata, mert csak kis számú jelenséget, tehát egymáshoz közelebb esőket foglalván össze, ezeknek sajátságai nagyrészt megegyeznek. Ily fogalmak magyarázatánál bőséges munkát igényel tartalmuk kifejtése, vagyis az analysis.

A legmagasabb rendű fogalom pedig a legtökéletesebb egység kifejezője, melyhez semmiféle boncsolás nem férközhetik.

Ily egyetemes fogalmak szigorú, tudományos megalkotásának jelentősége annak belátásában áll, hogy a jelenségek egyenkénti vizsgálata nem tárja föl előttünk az emberi szellem perspectiváját a maga teljességében s csak a jelenségek megegyező sajátságai mutatják meg a nagy összefüggéseket.

E megegyező sajátságok földerítése a jelenségeknek csupán két módon való csoportosítása által lehetséges. E szerint majd a minden időben, majd az ugyanazon időpontban mutatkozó jelenségek kisebb-nagyobb csoportját öleljük fel gondolkodásunkban.

Az ugyanazon időpontban mutatkozó jelenségek megegyező sajátságai adják az emberi szellem bizonyos irányát, vagyis azon időpontban érvényesülő, valósuló tartalmát. Az ily módon egybefoglalt jelenségek az időrendi egymásutánban csoportonként egymás mellé helyezve mutatják az emberi szellem fejlődését. Végre a minden időben talált jelenségek kisebb-nagyobb csoportja az ember szellemiségének állandóan nyilatkozó tartalmát, változatlan mivoltát teszi felismerhetővé. Ha pl. az emberi szellem jelenségeiből a műalkotásokat vesszük vizsgálat alá, az első esetben a művészetnek bizonyos időpontban érvényesülő irányát, a másodikban a művészet fejlődését, a harmadikban pedig a művészet állandó törvényeit fogjuk megismerni.

Az ugyanazon időpontban talált jelenségek megegyező sajátságai tehát az emberi szellem muló, a minden időben talált jelenségei pedig annak állandó tényezőiről adnak számot. Az emberi szellem e két tényezője közötti összefüggést minden egyes

jelenség mutatja, mert bennök állandó és muló sajátságok együttesen jutnak kifejezésre, valósulásra. E kétféle sajátságoknak az egyes jelenségekben való megkülönböztetése csak a jelenségeknek főntebb meghatározott kétféle csoportosítása által lehetséges.

Szellemi világunk concret jelenségek által jut külső kifejezésre, valósulásra. E jelenségeket a legrégibb időkig visszamenőleg összegyűjtötte és egyenként felsorolja az emberiség története, mely alatt itt nem csupán a politikai történelem értendő, hanem mindazon tényeknek, jelenségeknek foglalata, melyek az emberiség egész szellemi világát, nevezetesen a vallási, tudományos, művészeti és társadalmi, erkölcsi, jogi, politikai és gazdasági életét felölelik.

A jelenségeknek e végtelen sokaságát azonban gondolkozásunk nemcsak külön-külön felsorolva, hanem összefoglaltan is kifejezheti e jelenségek megegyező sajátságai alkotta fogalmak által. Az emberiség történetének bármely ténye, mutatkozzék az bármely téren és bármely időpontban, e fogalmak körében helyet talál, mint szellemiségünk tartalmának egy része.

Az emberiség történetében továbbá a jelenségek végtelen sokaságát vizsgálva, az egyidejű jelenségeknek olyatén rokonságát, hasonlóságát ismerhetjük föl, mit hiába keresnénk a más-más időpontban mutatkozó jelenségek között. Minden következő időpont a megelőzőhöz képest változást mutat, mely változás perczről-perczre nem deríthető ki ugyan, de hosszabb időközök már oly feltűnő eltéréseket tüntetnek föl, hogy a kevésbbé figyelmes vizsgáló is meggyőződhetik létezésükről. Ez a körülmény teszi szükségessé és egyszersmind lehetővé a történelem felosztását, vagyis a jelenségeknek, a történelem tényeinek korok szerint való csoportosítását.

Minthogy e változás egész szellemi világunkra kiterjed, bizonyos időpontra nézve egész szellemi világunk irányát s ez által tartalmát meghatározza; gondolkodásunknak és érzésünknek élet- és világfelfogásunknak azt a mindent átható egyetemesiséget, homogenitást kölcsönzi, melyet közönségesen korszellemnek neveznek.

Az emberi szellem irányainak minden jelenségre egyformán kiterjedő egyetemesége azonban nem úgy értendő, hogy minden egyes jelenségben ugyanazon szellemi irány nyilvánul, mert bizo-

nyos időpontban nem csupán egy, de több irány küzd a valósulásért, érvényesülésért. A szabályszerű változás abban áll, hogy az ugyanazon időpontban a különböző irányoknak valósulásra törő küzdelme szellemi életünk minden terén ugyanazon szellemi irány diadalával végződik, a többi pedig háttérbe szorul s nem érvényesülhet. A diadalra jutó iránynak egész szellemi világunkra kiterjedő eme egyetemessége mutatja a legszorosabb összefüggést a vallás, tudomány, művészet és társadalom, erkölcsi, politikai jogi és gazdasági élet jelenségei között.

Különböző szellemi irányoknak ugyanazon időpontban való együttes megjelenése folytán tehát valamely concret jelenség helyes magyarázata annak megállapítását követeli, hogy benne micsoda szellemi irány mekkora fokon jut kifejezésre és valósulásra.

Az ugyanazon időpontban mutatkozó jelenségek vizsgálata, mint láttuk, csak a változások megismerését teszi lehetővé. Pedig szellemi világunkban nemcsak változások vannak, hanem állandó megegyezőségek is; nemcsak különböző irányok, de ezektől független sajátságok is. Minthogy azonban az egyes jelenségekben az állandó sajátságok önállóan soha, csak változó, muló sajátságokkal együtt valósulnak, a tudományos kutatás feladata az állandó sajátságokat a változóktól elválasztani minden idők jelenségeinek összefoglalása által.

Ily módon olyan ismeretekre tehetünk szert, melyek a szellemi irányok változásai között is megállanak s miként az exact tudományok igazságai, a jelenségek több és több sajátságának fölismerése által idők folyamán tartalomban gyarapodnak, de alapjokban nem változhatnak.

Ez a törekvés nem új dolog. A gondolkodók mindenkor ily állandó ismeretek földerítésén fáradoztak, de nem tudván a jelenségek iránybeli sajátságait lefejtani, csupán a gondolkodás valamely irányának adtak kifejezést.

A különböző szellemi irányok fölé való emelkedés a tudományban nem oly lehetetlen, mint a szellemi élet többi terén. A művész egyetlen műalkotásban csak bizonyos gondolatot fejezhet ki, illetve e gondolat által lelkében fölkelte bizonyos érzést. Az összes műalkotások által a maga egyetemességében nyilvánuló művészet egy bizonyos műalkotásban csak mint művészeti irány

valósulhat. De még a művészet is, bár nem zárkozhatik el teljesen a különböző szellemi irányoktól, minél állandóbb sajátosságait fejezi ki az emberi szellemnek, annál maradandóbb alkotásokat képes felmutatni. Ez teszi érthetővé, hogy míg némely műalkotások máról-holnapra feledékenységre merülnek, addig mások évezredek át bámulatunk tárgyát képezik.

Ugyanez áll a társadalmi, erkölcsi, jogi, politikai és gazdasági életre is. A tudományt azonban konkrét megnyilatkozásában is érvényesülő egyetemessége teszi éppen tudománynyá. Valamely múlt szellemi irányhoz csatlakozva, elveszti egyetemességének jellegét s a pamphlet és hírlapi vezércikk színvonalára süllyed.

Mi lenne a geometriából, ha a kor szellemi irányától tétetnének függővé, vajjon két pont között csak egy, vagy több egyenes húzható-e?

A tudomány feladata állandó, ha nem is örök, de a különböző szellemi irányoktól független igazságok megállapítása. A tudományos igazság a logikai ítéletben nyer kifejezést. De nem minden ítélet foglal magában tudományos igazságot. Az analitikus ítéletek tere a fogalmak megalkotásával és logikai kifejezésével, tehát a definitióval határolódik. Az analitikus ítélet ugyanis részleges, vagy teljes fogalomnak kifejezéséből, a fogalom részleges, vagy egész tartalmának kiemeléséből áll s a fogalomalkotás és kifejezésének segédeszköze.

A tudományos igazságnak azonban többnek kell lennie egy fogalom megalkotásánál, vagy tartalma analysisénél. Ezt a többet pedig a szintetikus ítéletben találjuk meg, melyben egymáson kívül fekvő két különböző s a már kifejtett módon konstruált fogalom van összekapcsolva.

A tudományos kutatásnak ebből kifolyólag az a feladata, hogy kimutassa e kapcsolat helyes voltát. Hogy t. i. az nem mesterséges, hanem természetes, hogy nemcsak az ítéletben van meg, hanem a valóságban is megtalálható a jelenségek megfelelő sajátágaiban. Mert oly fogalmak, melyek közt e kapcsolat kimutathatólag nem áll fönn, nem foglalhatnak helyet egy ítéletben.

Hogy valamely tudomány az előhaladás mily stadiumában van, annak legbiztosabb jele az, vajjon a végleges eredményeket kifejező ítéletek szintetikus ítéletek-e, vagy csak olyanok, melyek legföljebb a definitio értékével bírnak.

A synthetikus ítélet alanya és állítmánya közti valóságos kapcsolat kimutatására pedig az okozatiság törvénye szolgál. Ezért oly fontos és elengedhetlen a miértekre adandó felelet. A ki idáig el nem jutott, a szellemi tudományokban igen kevés eredményt képes felmutatni.

A mily becses azonban az okozatiság törvénye, épp oly nehéz annak alkalmazása. Hogy e törvény valóban gyümölcsöző lehessen, ehhez az ok és okozat közti viszony helyes fölismerése kívántatik.

Általános szabályul tekintendő, hogy egyetemes tüneteknek, vagyis a jelenségek egyetemes sajátságainak oka is egyetemes, míg különös, egyedi sajátságaik különös, egyedi, helyi, alkalmi, szóval a concret jelenséghez közel fekvő okokban lelik magyarázatukat.

Ilyen egyetemes sajátságok pl. azok, melyek valamely kor szellemét meghatározzák. A korszellemet sokan valamely néptől, kiváló egyéntől, vagy véletlen eseménytől származtatják. Pedig egy kiváló egyénben legfeljebb csak nyilatkozhatik ez az egyetemes sajátság, de tőle nem eredhet, mikép a szobában elrejtett lámpa nem világíthatja meg az egész mindenséget.

Bizonyos concret jelenségek a maguk egész mivoltában — minthogy a legkülönbözőbb sajátságokat egyesítik magukban a legeggyetemesebbektől a legkülönösebb egyedi sajátságokig — végtelen számú különböző ok összefonódásából keletkeznek. Hogy valamely költő művei idealisak, ennek előidézője ugyanazon ok, mely az idealismusnak, mint egyetemes sajátságnak szülője volt. De hogy e művek a maguk egész mivoltában olyanok, a milyeknek, ez végtelen számú oknak köszönhető. Az illető költő életrajza pedig nem egyéb, mint felsorolása e végtelen számú ok közül azoknak, melyek fölismerhetők voltak.

Az egyes concret jelenségek a maguk egész mivoltában — végtelen számú s más-más okból eredő sajátságot egyesítvén magukban — csak beláthatlan hosszú idő folyamán fokozatosan ismerhetők meg. Ezért, bár a jelenségek külön-külön valódi mivoltukban jelennek meg előttünk, mint ilyenek, ma még nagy mértékben elburkolvák kutató szemeink előtt. A tudomány haladása azonban e teljesség felé való közeledésben rejlik.

Egyre már ma is képesek lehetünk: arra, hogy a jelenségek olyan sajátságait fölismerjük, melyeknek segítségével a

közöttük levő összefüggéseket megállapíthatjuk. De nem a jelenségek egyenkénti vizsgálata útján, hanem megfelelő körük felölésével, mi által a különböző szellemi irányok fölé emelkedhetünk.

Egyik szellemi irányból a másikba való átmenet még nem jelent haladást a tudományra nézve. A szellemi irányok időrendi váltakozása s egymással szemben ugyanazon időpontban is mutatózó mérkőzése csak az igazság megismerésének lehetőségében való kételkedést erősíti s a szellemi tudományokat hasonlatossá teszi a szappanbuborékhoz, mely nemcsak hogy folytonosan változtatja színeit, de ugyanazon pillanatban is a legváltozatosabb színekben veri vissza a fénysugarakat.

Dr. Fitos Vilmos.

IRODALOMTÖRTÉNET ÉS KRITIKA.

(Befejező közlemény.)

II.

Megállapítván az irodalomtörténet anyagát, térjünk át a módszerre, de előbb szóljunk néhány szót a történetíróról.

Az első, a mit megkívánunk tőle, az *elfogulatlanság*. A milyen természetes e követelmény, olyan nehéz némely íróval szemben. Egy Molière-ről vagy Vörösmartyról nagyobb nehézség nélkül megalakul a közvélemény, ellenben egy Bossuet, Pázmány vagy Voltaire annyira egy eszme kifejezői s ez eszme oly szenvedélyvel sorakoztat bennünket egyik vagy másik táborba, hogy a legnehezebb dolog higgadt tárgyilagossággal itélni róluk. Brunetiére, a ki azt vallja, hogy képesek vagyunk egyéni érzelmeink fölé emelkedve teljesen tárgyilagosan itélni, több oldalról kénytelen hallani azt a vádat, hogy ő maga sem tud elfogulatlan lenni pl. Bossuet-vel szemben, hogy ítélete róla egyéni és elfogult. És tényleg constatálható, hogy ellentétbe kerül olyanokkal, a kik hozzá hasonlóan törekednek pártatlanok lenni és legjobb tudásuk szerint keresik az igazságot.

A mit ilyen esetben és természetesen mindig mint elengedhetlen feltételt megkívánunk, az a *történelmi szempont*. Minden kornak megvan a maga szelleme s a ki ezt figyelembe nem veszi, lehetnek bármilyen kiváló tulajdonai, történetírónak nem való.

Aristoteles a rabszolgaságot természetes és jogosult állapotnak hirdeti, természetesnek tartja, hogy a házban legyen férfi, nő és rabszolga. E tekintetben nem tudott kora szelleme fölé emelkedni s ebben ma egy egyszerű józan eszű ember fölülmulja. Változtat-e ez valamit azon a tényen, hogy egyike az emberiség legnagyobb szellemeinek? Nem.

Az a világ, a mely a *Margit-legendában* élénk tárul, eltűnt örökre. Nincs ma a föld hátán, nem mondjuk, király-lány, de egyetlen zárda lakója sem, a ki mindenben követni akarná a magyar király-leányt, a ki azt tartotta legnagyobb kitüntetésnek, ha főnöknője a legaljasabb, legundorítóbb munkákat bízta reá; a ki isten dicsőségére vasszőges ciliciumot hordott egész életén át; a kinek ruhája férgektől megnehezült; a ki mialatt a Margit-szigeten lakott — 17 éven át — egyetlen egyszer meg nem fürdött stb. Mai szemmel nézve milyen könnyen készen volnánk ítéletünkkel: ugyan mi haszna volt ez örütségnek? Pedig nem úgy van; az a végtelen lemondás, határt nem ismerő alázatosság egy erőszakos nyers korban nemcsak erény, hanem üdvös példaadás is volt. Az a klastromi élet egy természetes fejlődési folyamat, egy *étape*, a melyen át kellett menni s hogy helyesen ítélhessünk róla, ne feledjük el, hogy a XIII. század nem Voltaire százada.

Kérdésbe tehető, hogy nem jobb volna-e Pázmány működése megítélését a történelemre bízni s irodalomtörténetben munkáit csak irodalmi szempontból bírálni. Ha *Bartels* még Lessing Laokoonja bírálatáról is lemond, átutalván az aesthetika történetébe, még inkább megtehető ez Pázmánynyal. De engedjük meg a bírálat jogát, mondjuk, hogy hazáját jobban szolgálhatta volna más úton, bírálatunknak mindig lesz határa. Pázmány ma lehetetlen volna; hogy egy nagy szónok és nagy író azt tűzze ki élete főczéljául, hogy a hitbeli egységet visszaállítsa országunkban, az ma elképzelhetlen. Azonban a XVII. században még nem látszott annak, tehát ezért megtagadni szónoki és írói nagyságát annyi volna, mint a XX. század szemével ítélni meg a XVII. századot.

A korszellem változását szépen fejezi ki már *Dubos* abbé a XVIII. század elején: Hiszi-e valaki, hogy a legékesszólóbb praedicator találma ma bárókat, a kik őt a tengeren túl kövessék? Ha hozzáadjuk, hogy ebből nem szabad fegyvert kovácsolni a keresztes hadjáratok ellen, akkor megtaláltuk a történelmi szempontot, mely azt követeli, hogy bármilyen távolállónak találunk is valamit mai felfogásunktól, ne tekintsük az emberi szellem megtévedésének, örütségnek, hanem egy természetes folyamatnak, a melyen keresztül kellett menni, hogy utána más következhesen. Csak egyesek lehetnek rögeszme örültjei, egész kor és nemzet nem.

Ez az általános szempont, a mely minden korra és íróra érvényes, elengedhetlen a történetírónál, azonban magában még nem elegendő az ítéletre, ahhoz minden esetben külön tanulmány kell.

Egy irodalmi mű nem áll magában elszigetelve, hanem van szerzője, összefügg tehát annak életével és egyéb munkáival. Szerzője tagja egy nemzetnek s egy kornak, vannak elődei és kortársai, alá van vetve mindazon tényezőknek, a melyek megakotják egy kor szellemét, a *moralis légmérésékletet*, mint Taine nevezte. Hogy ennek hatását megállapíthassuk, vizsgálni kell az író bizonyos szempontokból, ezek pedig — ugyancsak Taine szerint — a *race, milieu és moment*.

E tényezők nem mind egyenlő értékűek. Hogy nemzeti jellem van, hogy a faj (race) tulajdonságai megtalálhatók a szellemi alkotásokban, azt nem akarjuk tagadni; hogy azonban mi esik ebből egy íróra, egy írónak egy munkájára, azt kimutatni a legnehezebb feladatok közé tartozik, a mely sok veszéllyel jár. E veszélyek főképp az erőltetett, keresett magyarázat s az alaptalan általánosítás, ha t. i. nemzeti vonásnak vesszük azt, a mi egyéni. Azonkívül ez a nemzeti jellem nem is mindenkinél egyenlő, vannak írók, a kik erős külföldi hatás alatt állva, kevés nemzeti színezetet mutatnak. Bajza vagy Kazinczy kévéssé magyaroknak tűnik fel Vörösmarty mellett; az előbbieknél csaknem összes költeményeit bárhol meg lehetett volna írni, Vörösmarty eposai csak e földön születhettek. Ezt a különbséget pedig családjuk nem magyarázza meg, e tekintetben mind ahárom egyformán magyar.

Arany magyarabb Petőfinél, szorosabban tapad e földhöz, nem emelkedik fel a világszabadság eszméjeig, nem irt *Apostolt*. Szóval a nemzeti jellem nem olyan tulajdon, mint a nyelv, a melyből mindnyájan — kevés kivétellel — egyenlő mennyiséget öröklünk. Azonkívül szorosan összefügg a milieu-vel is.

Ez mindenesetre nagyobb fontosságú. Végeredményben maga a nemzeti jellem is a milieu hatása alatt keletkezett, a mint formálták a klíma-viszonyok, érintkezés más nemzetekkel, vallás, társadalom, politikai események stb. Mindezek együttevén bizonyos közös jellemet fejlesztettek ki, a melyet már nem milieu, hanem nemzeti vagy faji jellem (race) néven vesszünk figyelembe. Éppen azért milieu név alatt nem az egyetemeset tekintjük többé, nem azt, a mi egyformán érvényes az egész nemzetre (ilyenek

főkép a földrajzi viszonyok), hanem az egyéni milieu foglalkoztat bennünket. A munka szerzőjének családja, eredete, ősei, esetleg leszármazói, nevelése, egyéni tulajdonai (testiek, szellemiek, erkölcsi), barátai, ellenségei stb. Nem akarjuk tovább részletezni, megtettük már más helyen, azonkívül utalunk Sainte-Beuve és Brunetière műveire, a melyekben legrészletesebb felsorolása tapasztalható.

Bizonyos, hogy egy munka keletkezését, még inkább pedig szerzője jellemét nem lehet teljesen megmagyarázni a milieu-vel; nem mondhatjuk, hogy ilyen milieuban szükségkép ilyen embernek kell keletkezni, mint a hogy a víznek meg kell fagyni, ha 0 fokra lehűtjük. Mi nem dolgozunk ilyen abszolút törvényekkel, de viszont lemondani a milieu fejtegetéséről annyi lenne, mint eldobni egyik legbecsesebb eszközünket.

Arany nagyon érzékeny, szerény, félénk jellem, az élet küzdelmére nincs elég energiája, ezért minden bajt túlságosan nagyítva érez („Elefántnak néz szűnyognyi bajt“) s a helyett, hogy Petőfi módjára kitörne, önmagában emésztődik. Nem magyarázza-e ezt valamennyire nevelése? Szegény sorsban s a jogtalan osztályban születik. Öreg szülők elkésett gyermeke, testvérek és pajtások nélkül nevedik, nem esik át a jellemképzés amaz első iskoláján, a mit képeznek ránk nézve a labda és egyéb versenyző játékok; aztán a református iskolák klastromszerű zárkózottsága stb. Föltehető, hogy más körülmények közt ugyanazon lelki dispositióval is energikusabb, önérzetesebb és kevésbbé érzékeny jellem lett volna.

Vonjuk ki *Eötvös* életéből a budai gymnasiumban a zsenge gyermekkel történt incidens, nevelője: Pruzsinszky, tanára: Horváth István, barátja: Szalay László hatását és egy más *Eötvös* áll előttünk. Nemzetietlen korban és családban nevedve, az előbbiektől nélkül talán csak felnőtt korában, Széchenyi példájára és hatása alatt tanul meg magyarul, ha egyáltalán megtanul s hol van ekkor a Falu jegyzője szerzője?

Rousseau nevelése — mondhatjuk — annyi, mint semmi. Születése anyja életébe kerül s ő egyedül marad, egy tökéletlen, bohème természetű apával, a ki képes egész éjjeleken át regényt olvasni 8—9 esztendőös fiával. Tíz éves korában elveszti atyját is, a ki menekülni kénytelen Genfből; ettől kezdve néhány évig többé-kevésbbé laza felügyelet alatt a kis Jean-Jaques legfőbb

nevelője az utca és a szabad mező. 16 éves korában pedig nyakába veszi a világot, most már minden felügyeletnek vége, ő a saját sorsának kovácsa. Ilyennek képzeljük-e azt a nevelést, a mely a jellem erkölcsi alapját formálja? Legyünk tehát egy kissé elnézők a szegény csavargó iránt, ha gyermekkori csínyjeit olvassuk, ha gyermekeit lelelenzházba küldi, ha felháborít a *Confessions* cynikus őszintesége stb.

A milieu nemcsak az egyes munka és író magyarázatára szolgál, hanem ez érteti meg velünk — részben legalább — a műfajok és korszakok jellemét is. Így magyarázza Taine páratlanul szép lapokon a görög szobrászat keletkezését a klíma, vallás, életmód, öltözet, testgyakorlás stb. tényezők alapján.

A milieu-vel egyenlő fontosságú, sőt Brunetiére szerint még fontosabb a *moment*. Bármelyik íróat veszszük is, vannak elődei, régiek és közvetlen elődök és vannak kortársai. Mindezek hatással vannak az íróra, senki se kezd teljesen újat, hanem folytatja a meglévőt. A mint *Auguste Comte* mondja, az emberiség mindig több halottból, mint élöből áll. Vörösmarty és Székely Sándor példája bizonyítja, hogy csekélyebb költő is nagy hatást gyakorolhat egy kiválóbb tehetségre.

Kisfaludy Sándor a Himfy előszavában szól arról a hatásról, a melyet mi *moment* név alatt tárgyalunk. Petrarca nélkül írhatam volna, úgymond, de ha Gyöngyösi, Zrinyi, Orczy, Faludi, Ányos, Bacsaányi stb. nem írnak előttem magyarul, ha három Petrarca lakik is keblemben, Himfy mégse születhetett volna meg. Igaza van Kisfaludynak, mikor a felsorolt költők örökösének vallja magát; tényleg az, öröksége pedig nemcsak a nyelv, bár ez is nagy fontosságú, hanem maga a költészet lassú, fokozatos fejlődése. Nagy költő még sehol, egyetlen nemzetnél se keletkezett egyszerre, hirtelen, minden fokozatos előkészítés vagyis elődök nélkül, hanem csak ott, a hol a culturalis feltételek megvannak, a hol már voltak költők. Ma már távol vagyunk attól, hogy Homért az első, időrendben első görög költőnek tartsuk és nemcsak föltevés útján van tudomásunk arról a hosszú fejlődési folyamatról, mely őt megelőzte.

Ez azonban éppen nem azt jelenti, hogy a költészet minden nemzetnél önmagából, külső hatás nélkül fejlődik ki. A mikor Kisfaludy Sándor magyar elődeit emlegeti, olyanformán tűnik fel, mintha tiltakozni akarna Petrarca hatása ellen. Nincs rá oka;

az irodalmak kölcsönhatása csaknem oly régi, mint maguk az irodalmak és oly fontos, hogy már külön ágga fejlődött az *összehasonlító irodalomtörténet*. Tudva azt, hogy milyen óriási a kölcsönhatás, főkép a költői anyag vándorlása, lassankint köztudattá lesz majd, hogy nem nagy fontosságú az, honnan vette a költő az anyagot s nem tekinthető plagiumnak, ha Shakspeare vagy Molière mások meséit dolgozták fel.¹

Sőt egy francia kritikus már azt is kifejezi, hogy az anyag egy csapásra nem tehető remekművé, kell, hogy több század magáénak vallja.²

A költői anyag tehát egyre vándorol; modern költőink, regényíróink forrásait megtaláljuk régi hindu, perzsa, arab, török stb. mesékben. E téren minden irodalomnak sok még a tenni-valója, de ez a munka lassankint be lesz fejezve, legalább a multa nézve. Remélhetőleg így lesz nálunk is, hiszen már ma is nagyon jelentékeny az a munka, a melyet úgy a régi, mint újabb irodalmunkra nézve elvégeztek.

Az összehasonlító irodalomtörténet egy másik feladata azt a hatást kutatni, mely nem tárgyak, mesék átvételében nyilvánul, hanem az eszmék, az általános szellem terén (Berzsenyi—Horatius, Bessenyei—Voltaire, Vörösmarty—Victor Hugo, Petőfi—Béranger—a francia forradalom stb.). Ennek kimutatása nehezebb, mert nem olyan szembeszökő, mint egy kölcsönzött mese.

Ugyane fejezetbe tartozik az ellenkező hatás is. Hogy történelmünk milyen főbb tárgyakat szolgáltatott idegen irodalmaknak, hogy irodalmunk gyakorolt e hatást más irodalmakra (pl. szerb), annak tárgyalása a mi dolgunk is. A francia irodalom történetébe nem csak az tartozik, mit vettek pl. az angoloktól, hanem az is, mit adtak pl. a németeknek. (Petit de Julleville-ben több fejezet foglalkozik vele). A német hatás a francia roman-ticismusban mind a két irodalom történetébe bele tartozik.

¹ E helyes felfogásnak *Czuczor* egy elmés epigrammban ad kifejezést:

Darab márványt lelt útfélen az ügyes művész

S csinos szoborrá képezé. Tetszett a mű,

Csak egy kontárnak volt ily észrevétele:

Szép, szép! de a márvány anyag nem tőle van.

Csongorról éppen így ítelt egy műbíró.

² *Doumic*: *Ecrivains d'aujourd'hui* (Brunetière). 1894.

A *faculté maîtresse* (uralkodó tehetség) Taine elméletében a három öserő mellett foglal helyet, de éppen az ő példája mutatja, hogy érdemes szolgálatot nem várhat tőle az irodalom története, tehát mellőzheti.

Taine elmélete ellen a legfőbb kifogás az, hogy nem veszi figyelembe az egyéniséget. A vád alapos, mert nagy hiba azt hinni, hogy a tárgyalt tényezőkkel sikerül mindent megmagyarázni, holott a jellemnek egy része velünk született. Egy gyermek jelleme, mondja egy előkelő francia philosophus és paedagogus, annyi, mint a gyermek természete, a mint alakulóban van vagy átváltozóban különböző befolyások alatt. A felnőtt ember jelleme szintén a természete, de módosulva többé vagy kevésbé mélyen az élet és nevelés által. Változása lassú, fokozatos, változtatják pedig a körülmények, mások példája és a milieu.¹

Ha a jellemnek van velünk született rétege, még inkább áll ez a tehetségre. Faj, milieu, időpont senkinek se adhat költői vagy szobrászi tehetséget, ha a természet megtagadta. A *Philosophie de l'art* ragyogó lapjai közt egyike a legszebbeknek az, a melyen Taine leírja — hasonlattal a szellemi életre — hogyan keletkezik narancs-erdő, milyen feltételek szükségesek hozzá (hőség, nedvesség, talaj stb.) s azzal végzi: Mindez a föltétel nem hozta létre a narancsfát, adva volt a narancsmag s benne az egész élet. Taine sokszor elfelejti, hogy minden tehetség egy ilyen narancsmag, mely adva van, ezért tartják szükségesnek ezt vele szemben hangoztatni, így Brunetiére határozottan megmondja, hogy irodalmi vagy művészi alkotásnál fő az időpont (moment) és az egyéniség.

Hogy a milieu — ez egy szóval nevezve Taine elméletét, a mint mások is megteszik — nemcsak előmozdítólag, hanem gátlólag is hathat, azt mondani se kell. Egy másik munkánkban szoltunk már arról, hogy élhet valaki meg nem felelő milieu-ben, itt elég legyen egyszerűen utalni Bacsányi példájára, a ki forradalmi temperamentummal forradalomra nem alkalmas milieu-ben él.²

Legyen elég ennyi az irodalomtörténetnek abból a részéből, a mely az írókkal foglalkozik. Újabb időben egy nagynevű fran-

¹ Caractère, Grande encyclopédie. Írta H. Marion a párisi egyetemen a paedagogia tanára.

² Szigetvári Iván: Petőfi költészete. Budapest, 1902.

ezia kritikus a kutatást egy addig elhanyagolt irányba vezette: *a műfajokra* Brunetiére elméletével más helyen részletesen foglalkozunk, itt tehát elég röviden összefoglalni a következőkben.

Az evolutio elmélete azt tanítja, hogy két rokonfaj nem boldogulhat egyszerre egyenlő sikerrel ugyanazon vidéken, hanem a mit az egyik nyer, azt a másik veszíti. Így az irodalomban se virágzik egyszerre minden műfaj. Pl. a XVII. században a francia dráma és ékesszólás megöli a lyrát; a mily mértékben csökken Malherbe kezében a lyra, olyan mértékben fejleszti az ékesszólást. A XV. században együttjár az olasz művészet felvirágzása és az irodalom hanyatlása. Sőt még azt is tapasztaljuk, mint a természetben, hogy a küzdelem legerősebb a szomszéd-fajok közt. A XIX. században a francia regény virágzása a dráma rovására megy, a mit pedig a szónoklat veszít, azt az ujság nyeri meg.

A fajokra vonatkozólag Brunetiére öt tételt állapít meg.

1. A fajok léteznek irodalomban és művészetben éppen úgy mint a természetben. Ha talán az óda összetéveszthető a dallal, kétségtelen, hogy egy tájkép nem szobor.

2. A fajok különbözőzése úgy történik, mint a természetben, t. i. fokozatosan, átmenet útján az egységesből a többféltre, az egyszerűből az összetettre, homogenből a heterogenre, szóval közös alaptól különböző fajok keletkeznek.

3. A fajok megmaradása. A mint a természetben van állandóság, vagyis a fajok nem változnak folytonosan, úgy a műfajok is megmaradnak bizonyos ideig.

4. A fajok módosítói. A mint a természetben, úgy a műfajokra nézve is elérkezik egy pillanat, a mikor a változó jegyek legyőzik az állandókat és beáll a változás.

5. A fajok átváltozása más fajjá.

Példái közül Brunetiére részletes kifejtését ígérte a következő háromnak:

1. A francia tragoedia története annak feltüntetésére, hogy egy műfaj születik, növekedik, eléri tetőpontját, hanyatlik és meghal. 2. Hogy egy műfaj mássá alakul át, azt bizonyítja a francia egyházi szónoklat, a mely a XVIII. és XIX. század folyamán lyrai költészetté változik át. 3. A francia regény története azt mutatja, hogyan keletkezik egy műfaj több műfaj romjaiból. Itt is érvényesül a legáltalánosabb természeti törvény, hogy

semmi se vesz el és semmi se teremődik, hanem minden átalakul és új élet születik a halálból.¹

Noha Brunetiére elmélete bizonyos tekintetben még mindig csak embryóban van, a mennyiben szerzője az ígért kifejtéssel maig is adós, részünkről nem habozunk befogadni elméletünkbe. Mindössze egy pótlást akarunk hozzátenni. Hogy egy műfaj tetőpontra jusson, ahhoz kellenek bizonyos feltételek, ebben Brunetiére-nek igaza van; másrésztől azonban igaza van annak az újabb kritikusknak is, a ki szerint még valami kell hozzá: egy lángész megjelenése.² Nem árt ezt megjegyezni, nem mintha Brunetiére ellenkezőt mondana, sőt bizonyára ezt vallja ő is, de nem mondja meg határozottan.

Valóban úgy látszik, hogy vannak korok, a mikor tisztán csak a tehetség megjelenése hiányzik. Hogy lehet pl. megmagyarázni, hogy a franczia forradalomnak nincs egy kiváló költője? A milieu nem volt talán kedvező? Mért kedvezett a mi forradalmunk Petőfinak? És mért voltak nagy szónokai a forradalomnak? Valóban ma se tudunk mást mondani mint *Dubos*: a morális okok nem formálnak mindig nagy művészeket, a szeszélyes természet, úgy látszik, csak akkor alkotja meg őket, a mikor neki tetszik. El kell fogadnunk ezt a magyarázatot, noha voltaképp annyit jelent, hogy nem tudjuk megmagyarázni, törvény helyett szeszélyre vagy véletlenre hivatkozunk.

Taine azt hirdette, bár nem követte mindig, hogy elegendő az író és művészt megmagyarázni, ítéletre nincs szükség. Gynasiumaink új tantervében is azt olvassuk, hogy óvakodni kell az ú. n. kritikai tárgyalástól, az írókat jellemezni kell, nem hibákat keresni bennük. Ha ez a tétel, a mint hisszük, nem azt jelenti, hogy minden kritikát kerülni kell, hanem csak fékezni akarja azt a kritizáló kedvet, a melyre tanítás közben megvan a hajlandóság, akkor egyetértünk vele. Nem gondoljuk azonban, hogy a kritikát egészen mellőzni lehetne, még csak az iskolában is. Azt elismerjük, hogy ha kellőképen megmagyaráztuk mindazt, a mit egy író elődeinek, korának, milieu-jének

¹ Brunetiére evolutio-elméletét főkép következő munkája tartalmazza: *Évolution des genres dans l'histoire de la littérature*. Paris, 1890.

² *Ricardou*: *La critique littéraire*. Paris, 1896.

köszön, elősegítettük megértését s ez által helyes megítélését. Ámde ha nem tudunk mindent megmagyarázni, ha a legtökéletesebb történeti módszer is megtörik az egyéniségen, akkor a bírálat jogát történelemben, irodalomban, művészetben el kell ismerni. Ezért van, hogy Brunetière Taine-val szemben egyaránt védi az egyéniség és az ítélet jogát. Hogy miben áll az ítélet, arra nézve néhány megjegyzést teszünk, a nélkül, hogy kimerítők akarnánk lenni.

Irodalomtörténetben ítélnünk kell mindenekelőtt *aesthetikai* szempontból. Az egyes műfajoknak megvannak a szabályaik, a mint elvonattak a nagy költők alkotásaiból s csakis ez adja meg értéküket; más szabályok uralkodnak a drámára, mint a regényre vagy lyrára, ítélni kell tehát a műfaj szempontjából. De vannak általános közös szempontok is; hogy mennyire uralkodik az író a nyelven, milyen a stylusa, ennek jó része van a sikerben vagy ellenkezőjében. Kemény Zsigmond stylusa nehezen, a Jókaié könnyen olvasható, amazt tehát kevesebben olvassák, mint emezt. Aztán a költőnek verselni kell tudni, e nélkül eszméi nem teszik nagy költővé; aztán a művészetek fő tárgya az ember lévén, első rangú fontosságú, hogy író, költő mennyire ismeri az embert, mennyire tud jellemezni. Az ítélet egyik értékes eszköze az *összehasonlítás*. Shakspere és Corneille vagy Racine tragoediája, Musset, Heine, Petőfi lyrája, Balzac és Kemény Zsigmond, Victor Hugo és Eötvös regénye összehasonlítása nagy világosságot derít korra, nemzetre, elősegíti a megértést és ennek alapján a helyes megítélést.

Egy másik szempont a *moralis*. A *l'art pour l'art* elvének hívei váltig hangoztatják, hogy a művészetnek, bele számítva a költészetet is, nem feladata a morált szolgálni. Fogadjuk el, hogy igazuk van, akkor is azonban még bizonyosabb, hogy ellenkeznie sem szabad vele, a minthogy nagy írók, költők általában így fogják fel hivatásukat. Ez az egyik oka, a miért nem találkozzunk gyakrabban a moralis ítélettel, a melynek főképp negatív esetben van helye.

Mi az, a mi a morállal ellenkezik? Először is mondhatjuk, hogy az érzékiség nem tartozik szükségképen ide. Az ízlés korszakok szerint változik s van olyan korszak, a mely éppen nem válogatós sem tárgyakban, még kevésbbé pedig kifejezésekben. Boccaccio, Rabelais ma egyszerűen lehetetlen volna, Shakspere,

Cervantes akárhányszor sértik mai izlésünket; *Margit*, navarrai királyné, egy általánosan tiszta erkölcsűnek vallott nő, olyan novellákat is írt a *Heptameronban*, hogy ma tisztességes asszonynak olvasni se adnánk a kezébe. Ez azonban csak másforma izlést jelent, nem immoralitást. Szintúgy nem azt jelent Zola sok piszkossága se, mert ő éppen erősen morális író, csak az izlése sért bennünket. Ha azonban az író célja pusztán csak az érzékiség ingerlése, ezt, mint az irodalom lealjasítását, immoralisnak tekintjük. A ki olvasta Catulle Mendès némely novelláit, bizonyára utálattal gondol arra, hogy az irodalom ilyen aljas cél szolgálataiba is szegődhet. Az effélék azonban ha lehetnek is tárgyai a napi kritikának, rendesen az irodalomtörténet színvonalá alatti maradnak, ismét egy ok, mért nem találkozunk gyakrabban a morális ítélettel.

Az immoralitás főképp a tendenciában van: a győztes bűn, a legyőzött, nevetségessé tett erény. Erkölestelen darab-e Dandin György? Nem akarjuk felújítani a nagy pert, mely Bourdaloue óta annyi vita tárgya volt, elfogadjuk Brunetiére felfogását, a mely szerint tendenciája: — a társadalmi egyenlőtlenség jankiadása — megmenti attól, hogy jogosan illesse az erkölestelenség vádjá. Hogy azonban moráliter nem lehet-e káros hatású, arra már nem mernénk határozottan nemmel felelni.

Egy pont van még hátra, a melyet érinteni akarunk. Brunetiére szerint szükséges meghatározni röviden egy egész irodalomnak jellemét (*caractère essentiel*), ennek aztán mindent alá kell rendelni, ettől függnék az írói körök és korszakok. Önmaga példát is ad e rövid jellemzésre, a melynek legrövidebb kivonata körülbelül így adható vissza: A francia irodalom jelleme főképp az, hogy hatni akar az erkölcsökre, ezért törekszik általános emberi, mindenütt érthető lenni. Szolgáljon például a *Cid* spanyol és francia feldolgozása. Guillen de Castro *Cid*-je szép dráma, de egészen spanyol, csak hősiség van benne, Corneille-nél ellenben a szenvedély összeütközése a társadalmi törvénnyel sokkal embe-ribb, sokkal általánosabb.¹

Ne kutassuk, hogy helyes-e ez a jellemzés, elhihetjük hogy szerzője nem fölületes és könnyelmű munka alapján álla-

¹ *Brunetiére*: Sur le caractère essentiel de la littérature française. (Études critiques 5. 1892.)

pította meg. Hogy azonban ez valóban alapul szolgál-e a francia irodalom történetének, ettől függenek-e az írói körök és korszakok, arra szerzőnk irodalomtörténete¹ alapján nem mernénk igennel felelni, sőt nem is tudjuk elhinni, hogy ilyen szolgálatot tehessen. Éppen azért mi azt hisszük, hogy ha szükséges és lehetséges ily rövidre vont jellemzése egy irodalomnak, annak nem a könyv elején, hanem a végén van helye, nem alapul, hanem *résumé*-ül kell szolgálnia. Ez lehetett a véleménye Beöthy Zsoltnak is, midőn egyik munkáját oly rövid összefoglalással fejezte be, a melyet irodalmunk *caractère essentiel*-je gyanánt tekinthetünk. Ez pedig így hangzik: Íme ez a magyarázata, hogy talán nincs nemzet a világon, melynek irodalma oly egyenes, benső és szoros viszonyban állott volna politikai életével, mint a magyar. A mi irodalmunk nemcsak kifejezte, hanem fentartotta a nemzeti lelket.²

III.

Legyen elég ennyi az irodalomtörténetről s térjünk át a kritikára. Mondottuk már, hogy a tárgy ugyanaz, csak hogy amaz a múlt, ez a jelen irodalmát tárgyalja s ebből származik a különbség: *Élő emberről nem lehet úgy írni, mint a rég meghaltól.*

Áll ez első sorban az életrajzra. Tudhatjuk-e egy élőről mindazt, a mit Sainte-Beuve megkíván: családját, eredetét, őseit, leszármazóit, barátait, egyéni jellemét, hajlamait, gondolkozását stb? De még ha mindezt tudnánk is, akkor sincs jogunk a közönség elé vinni, tiltja a discretio. Maga az életrajz valódi atyja, Sainte-Beuve is azt mondotta, hogy nincs hozzá jogunk. Ő ugyan megírta élő emberek életrajzát is, pl. Taine-ről először írva kijelenti, hogy nem ismeri, ezért csakis módszerét tárgyalja,

¹ *Brunetière*: Manuel de l'histoire de la littérature française. Paris, 1898.

² *Beöthy Zolt*: A magyar irodalom kis tükre. 1896. — Tartozunk minden bíráló megjegyzéstől, mely nem a módszerre vonatkozik, de ha úgy mellékesen, a sorok alatt megengednénk magunknak egy megjegyzést, az ilyenformán hangzanék: Vajjon irodalmunknak a nemzeti jellem kivül nem jellemző vonása-e az egyetemes európai szellem is? Nem constatálható-e, hogy irodalmunk 6–700 éves élete alatt, kezdve a középkori egyetemes európai irodalomtól, mindig feljuntette az általános uralkodó áramlatokat? Feltüntette ezer bajjal küzdve, élet-halál harezot viva is.

néhány év múlva azonban visszatér reá s ekkor megírja élet-rajzát, de teszi ezt discretióval, nem tekintve köztulajdonnak, mint pl. egy Molière életét.

De nemcsak az életrajzban van különbség. A morális légmérséklet, az irodalmi iskolák, a műfajok evolúciója, mind olyan dolgok, a miket a multban tisztábban látunk, mint a jelenben. Könnyebb jellemezni 1800, mint 1900 irodalmát, jobban ismerjük Berzsenyit, mint Endrődi Sándort. A kritika tehát nem követheti teljesen az irodalomtörténet módszerét, ámde ha nem akar tisztán poétika lenni, mégis csak annak eszközei közül kell felhasználni azokat, a melyeket lehetséges. Melyek ez eszközök? Példa gyanánt megnevezünk közülök kettőt, tisztán saját egyéni véleményünket követve.

Az első az a kapcsolat, a melyben a mű szerzőjének egyéb műveivel van. Első verskötetét, regényét, drámáját, mindenki csak egyszer írja meg, a kritikus előtt tehát legtöbbször olyan valaki áll, a ki már egyebet is írt. Keresni kell írói jellemét, eszméit, szellemi arczképét összes műveiben; ítéletünk többet ér, ha ez alapon nyugszik, mintha kiszakítva egyetlen munkára alapítjuk, mert sokkal inkább kereshetjük a kapcsolatot elődeivel és kortársaival, jobban megállapíthatjuk, kik és hogyan hatottak reá, kikkel egyezik meg, kiktől különbözik, hogyan nyilatkozik meg benne a korszellem, a morális légmérséklet stb. Szóval ha nem is tökéletes, de megközelítő arczképet rajzolhatunk róla s valamennyire kijelölhetjük helyét az irodalomtörténetben.

A másik mód az, hogy több hasonló tárgyú és egykorú munkáról írunk egyszerre, összefoglaljuk pl. egy bizonyos korszak (egy év, egy évtized), verstermését, már t. i. azt belőle, a melyről írni egyáltalán érdemes. Ez esetben is a korszellemet, annak egy darabját keressük, tudni akarjuk, milyen tárgyak foglalkoztatják a magyar lyrát, milyen osztályokból merítenek tárgyat regényíróink, milyen problémákat feszeget, milyen külföldi hatás alatt áll a dráma, mit óhajt látni, olvasni a közönség, ki talál követőkre az élők közül, stb.

Ezekből már kitűnik, hogy mi legkevésbé tartjuk tudományos bírálatnak egyes szépirodalmi művek megítélését pusztán önmagukban, absolute tekintve. Ha a napi sajtóban minden vagy majdnem minden munkát bemutatnak pár szóval a közönség tájékozása végett vagy üzleti szempontból, az ellen nincs kifogá-

sunk, de más megítélés alá esik egy folyóirat, a mely nem áll annyira az actualitas kényszere alatt s a melyre üzleti szempont nem lehet irányadó. Itt nem szívesen olvassuk egy regény, egy verskötet egy dráma bírálatát pusztán önmagában, ha t. i. a bíráló meg sem kísérli keresni a mű kapcsolatát. Nem jobb ennél az az eljárás, a mely kiragad egy év terméséből 5—6 verskötetet a nélkül, hogy az olvasó csak sejtené is, miért kerültek együvé e kötetek, mért éppen ezek és mért nem mások, szóval, ha pusztán a véletlen dönt s ennek megfelelően ítél a bíráló, mindegyikről külön önmagában.

Ezekben körülbelül előadtuk, a mit tárgyunkról mondani akartunk. Ha valaki úgy találja, hogy az így felfogott irodalomtörténet és kritika nehéz dolog, nem tiltakozunk. Valóban a mi haladást tudományunk a XIX. század folyamán tett, az megnehezítette a vele foglalkozók munkáját, mert nem éri be többé a poétikai szabályok alkalmazásával, a classikus kritika módjára. Ma más az ideal, mint La Harpe korában, más a *modern*, a mely ugyan száz év alatt tisztos régiséggé fog avulni, de ma törekedni kell rá. Az ne riasszon vissza, hogy egészen úgy az ideal szerint meg se lehet írni irodalmunk történetét, mert nem áll rendelkezésünkre az összes anyag, pl. nem ismerjük még teljesen a külföldi hatást, mely vagy 600 év alatt sohasé szűnt meg; mindegy, legalább törekedjünk arra, a mit helyesnek tartunk.¹

Szóba hozhatjuk még, hogy ki írjon irodalmi kritikát. *Marmontel* szerint legjobb kritikus a költő, az tud legjobban itélni, a ki maga is tud alkotni. Az állítás sem egész helytelennek, de teljes érvényűnek se mondható. Bizonyos, hogy a nagy költők között nagy kritikusok is akadtak. Egy Göthe, egy Schiller itt is a nagyok közé tartoznak; Arany Vojtinája, írói arczképei,

¹ Egyébiránt — mellékesen mondva — van módja a könnyítésnek. Nálunk pl. az kezd divatba jönni, hogy a tankönyv szerzője munkája jó részét mással végezteti el, költők, írók valódi jellemzésében rendszeren nem az ő, hanem Kemény Zsigmond, Gyulai, Salamon, Erdélyi, Greguss, Beöthy Zsolt stb. hangját halljuk. Bizonyos, hogy ezek a nevek benne vannak a Tantervben, de vajjon az utasítás csak a tanításra vonatkozik-e vagy kiterjed a tankönyvre is? Beöthy Zsolt, a ki eléggé ismerheti az új Tantervet, nem törekszik teljességre, hanem legújabb kiadásában is megelégszik azzal, ha a Tantervben fölemlített kritikusok közül csak egy munkatársa van: Beöthy Zsolt.

birálatai a maguk nemében első sorban állanak; Lessing mint kritikus és mint költő körülbelül egyenlő helyet foglal el, mint nálunk Gyulai. Ha nézzük azokat, a kiknek nevéhez a modern francia kritika megalkotása fűződik, azt találjuk, hogy Staëlne és Chateaubriand ismert és nagyrabecsült regényírók is; Sainte-Beuve is írt egy regényt s egy kötet költeményt, de hogy később annyira hűtlen tudott lenni a Múzsához, már magában is bizonyítja, hogy költői vénája nem csörgedezett valami dúsan. Költő volt-e Taine? Írt vagy egy tucsat sonettet macskáihoz és Thomas Graudorge historiája (Notes sur Paris) a képzelet alkotásai közé számítható, de ez az egész. Villemain és Brunetière-nél pedig még ennyit se találunk, költői alkotásaik egyáltalán nincsenek. Ez a néhány példa, a melyet szaporitana még Brandes és sok mások neve is, mutatja már, hogy vannak kiváló kritikusok, a kik csak mások alkotásaival foglalkoznak, de költői alkotásra önmaguk nem képesek.

Más irányban is tapasztaljuk, hogy ez két különböző tehetség, a mely nem jár szükségképen együtt; ott van pl. a Petőfi ítélete Göthérről, meg Kisfaludy Károlyról bizonyítani, hogy nagy költők kritikája is lehet egészen értéktelen. Igaz, hogy nála ez talán csak fiatalos szenvedélyesség és föltehető, hogy idővel meghiggadva, ítélete is biztosabb lett volna; ma is vannak azonban költőink, Petőfinél idősebbek, a kiknek kritikájához csak azért gratulálunk, mert nem ettől kell várniok nevük fennmaradását.

Nem látjuk tehát igazolva, hogy föltétlenül legjobb kritikus a költő. Mindig lesznek nagy festők, szobrászok, a kik elméletileg is értékeset tudnak producálni, de viszont mindig voltak és lesznek kiváló műkritikusok, kik képtelenek egy ecsetvonást tenni, egy szobrot mintázni. Így a költő is lehet jó kritikus, de nem szükségképen az.

És ezzel befejeztük tárgyalásunkat, csak egy megjegyzéssel tartozunk az olvasónak. Végig tekintve munkánkon, nem tartjuk lehetetlennek, hogy tudományosabb színezete lett volna, ha csak a nagy elvi kérdésekre szorítkozunk; azonban ha az ember tollat vesz kezébe, arról álmodozik, hogy talán használhat valamit. Ha csak az ideált tekintettük volna, nem pedig azt is, a mit nálunk a valóságban találunk, mellőzhettünk volna olyan kérdéseket, a melyek a nagy elvek mellett valamennyire kicsinyeknek látszanak

Szigetvári Iván.

POLITIKA ÉS SOCIOLOGIA.

(Első közlemény.)

B e v e z e t é s .

A társadalmi tudományok a XIX. század folyamán forradalomszerű küzdelmeken mentek keresztül. E tudományos forradalom ugyan más irányú küzdelmekben is nyilvánult (például a közigazgatásban feltűnésével, vagy a társadalmi gazdaságtan ethikai irányával összefüggésben) mégis annak legegységesebb nyilvánulása azon küzdelem, mely a sociologia feltűnésével van összefüggésben. Magának e forradalomszerű küzdelemnek csak egyik oldala a sociologia névvel jelölt új tudománynak illetve, új irányzatnak feltűnése, míg másik oldala a régi társadalmi tudományoknak a sociológiával szemben való állásfoglalása volt.

Ezen állásfoglalást nemcsak azon lényegbeli eltérések okozták, a melyek a sociológiát a régebbi irányokkal szemben jellemezték, hanem talán még nagyobb mértékben mintegy birtokperek, a melyek a sociologia és az egyes társadalmi tudományok közt felmerültek azon okból kifolyólag, mert az új tudomány ugyanazon jelenségekkel foglalkozott, a melyekkel az egyes társadalmi tudományok már előbb is foglalkoztak. A régebbi társadalmi tudományok létüket látták veszélyeztetve s épp azért bizonyos szenvedélyességgel vették fel a küzdelmet a sociologia ellen, a melynek viszont nem kevésbé saját léteért, elismertetéséért kellett küzdenie.

Csak lassan, a legújabb időben kezdenek kibontakozni e küzdelem egyes eredményei és a kibontakozást keresik azon kísérletek is, a melyek a régebbi társadalmi tudományoknak az új tudományhoz való viszonyát vagy általánosságban, vagy egy-egy régebbi társadalmi tudományra korlátozva megállapítani, s

egyszersmind azon átalakító befolyást is meghatározni törekszenek, a melyet a sociologiai irány az esetleg fentartandó egyes társadalmi tudomány körén belül is előidézni hivatva van.

E kérdést a politikára vonatkoztatva czélozza e dolgozat tárgyalni; czélja lesz tehát a politika és sociologia egymáshoz való viszonyának s így annak is a megállapítása, hogy milyen belső tulajdonságokkal kell a sociologiai irányt követő politikának bírnia. Minthogy e viszony megállapíthatásához a viszonyban levő fogalmak ismerete is szükséges, előbb is a politika és sociologia lényege lesz megállapítandó, s a megállapodások eredményei alapján lesz maga a viszony is megállapítható; s éppen mert a végeredmény attól függ, hogy mint értelmezzük a viszonyban levő fogalmakat, a politika és sociologia lényegének megállapítása a kidolgozás lényeges részét kell, hogy képezze, annál inkább, mert úgy a politikának, mint a sociológiának különböző értelmezéseivel találkozunk.

I. Mi a politika?

A politika különböző értelmezései is nagyrészt megegyeznek abban, hogy a politika az államra vonatkozó ismereteket tartalmaz, bár még az államra való vonatkozás sem vétetik, különösen köznapi használatban, minden egyes esetben a politika fogalmában befoglaltnak. Csakhogy mint általában, úgy az államra vonatkoztatva is, háromféle ismereteink lehetnek, a szerint, a mint azok leírást, kifejtést vagy óhajt tartalmaznak.

A leíró ismeretek egyszerűen a tünemények felsorolását, visszatükröztetését tartalmazzák, míg a kifejtő tudomány a tünemények között fenforgó viszonyokra, azaz az anyagul szolgáló tünemények felett uralkodó törvényekre vonatkozik.¹ Az óhajtó ismeretek viszont nem tényeket, nem igazságokat, hanem utasításokat, vágyakat tartalmaznak. A leíró ismeretek főkérdése: mi van? a kifejtő ismereteké: miért van? míg az óhajtó ismeretek azt keresik: mi legyen? Az a kérdés vehető tehát fel, hogy a politika az állammal leíró, kifejtő, vagy óhajtó módon foglalkozik-e, csak egy vagy több szempontból vizsgálja-e az államot?

A tudományok keretében természetesen a politikával is mint tudománynyal kell foglalkoznunk s ezzel valamennyire már a felvetett kérdésre is felelet van adva. Mert teljesen jogosult azon törekvés, a mely az egyes, az egyedi jelenségeket leíró működést a tudomány köréből kiküszöbölni törekszik s annak ugyanott jelöl helyet, a hol az ugyancsak az egyessel foglalkozó festészet vagy szobrászat működik, tehát a szépművészet körében s csak az egyesek egymással való közös vonásaiból kiépülő typust tartja a tudomány körébe esőnek.¹ Másrésről a pusztá óhajítás is kiesik a tudomány köréből, a mennyiben az mint utopia, mint ideologia nem veszi számba a lehetőséget s a tudománynyal való érintkezése csak ott kezdődik, a hol a tényleg működő okokat számba véve nemcsak óhajít, de az óhaj kivihetőségére is gondol s ez esetben sem mint tiszta tudomány, hanem mint gyakorlati tudás, művészet, mesterség tesz számot.² Míg tehát a leírás és az óhajítás a maguk tisztaságában kívül esnek a tudomány körén, addig éppen az okok keresése, az okfejtés, kifejtés az, a mi a tudomány feladatát képezi, a másik kettő pedig legfeljebb csak annyiban, a mennyiben az egyik (a leírás) az okfejtést táplálja, vagy a mennyiben a másik (az óhajítás) az okfejtéstől tápláltatik.

A mennyiben tehát a politikáról mint tudományról beszélünk, első sorban kifejtőnek kell azt tekintenünk, mindazonáltal teljesen lehetetlen a politikai okfejtést a leírástól és legalább is felette nehéz az óhajító tudástól mereven elkülöníteni.

A leírásra vonatkozólag az elválasztás lehetetlen volta szembetűnő. Ha azt akarjuk tudni, hogy valami miért van, akkor először tudnunk kell azt, hogy mi van; leírás és okfejtés között ezen elválaszthatatlanság nemcsak a politikára, de minden tudományra nézve fennáll.

Nem ilyen szükségképeni ugyan a kifejtő tudománynak hozzákapesoltsága az óhajító tudáshoz, de mégis a politikára, az állami jelenségekre vonatkozólag igen nagy nehézségekbe ütközik az elválasztás keresztülvitele. Azon általános és elvileg jogosult

¹ V. ö. Karl Lamprecht Die Kernpunkte der gesichtswissenschaftlichen Erörterungen der Gegenwart. Zeitschrift für Socialwissenschaft; továbbá Gumplovicz Sociologie und Politik.

² V. ö. általában Concha Politika, Előszó és bevezetés.

törekvéssel szemben, hogy az óhajok, a normák a tudományos igazságoktól megkülönböztessenek és a tiszta tudomány köréből kiküszöböltesse — a mely törekvésnek Mill is egyik szószólója¹ — Medveczky nemcsak az etikára, de általában a társadalmi tudományokra nézve sikerrel bizonyítja, hogy e kiküszöbölés szinte lehetetlen.² Tényleg a mennyiben e törekvés valami módon mégis keresztül erőszakoltatnék, úgy a társadalmi tudományok annyira sovány tartalmúak lennének, hogy az eredmény egyáltalán nem volna a tudományok fejlődésére nézve kedvező. Mihelyt ugyanis valamely tény értékelés, bírálat alá vétetik, mi helyt annak helyes vagy helytelen volta vizsgáltatik, úgy már nem a tiszta kifejtés, a tiszta elmélet működik, hanem azzal vegyítve, többé-kevésbé burkoltan gyakorlati szempontok játszanak közbe. Tényleg bármely társadalmi tudomány legelméletibb részében sem ment teljesen a gyakorlati szempontok behatolásától, a mint ezt a legelméletibb művek futólagos áttekintése is beigazolni képes. Mill maga is kénytelen elismerni, hogy azok az okoskodások, melyek bármely művészet célját vagy feladatát eszközeivel összekapcsolják, a tudomány uradalmába tartoznak.³

Ha azonban a gyakorlat teljes kiküszöbölése az elméletből szinte lehetetlen is, mindenesetre igen fontos, hogy azon jelen-tekeny különbséget, mely elméleti és gyakorlati tudás közt van, tisztán lássuk s a tulajdonképeni tudománynak mégis csak a kifejtést tekintsük szemben a leíró vagy gyakorlati tudással. Ha tehát a tudományos politika mellett szerepelhet is egy kiválólag leíró vagy kiválólag óhajtó politika, mégis a mily mértékben a leírás vagy az óhajítás benne túlsúlyra jut, abban a mértékben távolodik is az a tudományok körétől.

Mint ilyen leíró politika tesz számot például Roscher politikája,⁴ a ki maga is hangsúlyozza politikája természetrajzi jellegét.⁵ A gyakorlati politika meg éppen sokáig mint egyedüli politika szerepelt s mint ilyen tesz számot Millnél is. Bármily

¹ Mill I. St. A deductiv és inductiv logika rendszere. Fordította Szász Béla. III. köt. 499—514. old.

² Medveczky Frigyes A normatív elvek jelentősége az etikában.

³ Mill i. m. III. 508. old.

⁴ Concha i. m. 383. old.

⁵ Roscher Politik előszavában: das Wort Politik als geschichtliche Naturlehre des Staates verstanden.

fontos legyen is a közéletben ilyen gyakorlati politikának a szerepe, a szoros értelemben vett tudományok között nem foglalhat helyet.

Azonban a politika mellett más tudományokkal is találkozunk, a melyek az állammal foglalkoznak, így az államjog bölcséletével vagy az állami erkölccstannal,¹ fölvethető tehát a kérdés, nem teszik-e ezek a politikát feleslegessé? A mennyiben ily szembeállítás egyáltalában szükséges, úgy az államjog bölcsellete vagy az állami erkölccstan sokkal inkább tűnhetnek feleslegesnek, mint a politika. Állami erkölccstan vagy államjog bölcsellete csak egy-egy oldaláról czélozzák az államot vizsgálat alá venni s mint ilyenek részei az erkölccstannak, illetve jogbölcséletnek. A mennyiben tehát ily egyoldalú vizsgálat egyáltalán lehetséges, úgy az általa nyújtott eredmény is csak egyoldalú lehet; a mennyiben viszont nem kizárólag a jogi vagy az erkölcsi oldal vizsgáltaik, úgy az illető tudomány sem erkölccstan vagy jogbölcsélet többé, hanem politikává szélesedik ki. A politika ugyanis az államot a maga teljességében, jogi, erkölcsi, gazdasági oldaláról egyaránt vizsgálja s így eredményei sem egyoldalúak, a mennyiben tehát helyesek, úgy egyszersmind véglegesek is, mert az összes működő erők számbavételével állapíttatnak meg.

A mi végül az úgynevezett állami alaptant illeti, az nem egyéb, mint egy szűkre vont politika s így külön tudománynak egyáltalán nem tekinthető.

A midőn tehát a politikának a sociológiához való viszonyát megállapítani törekszünk, politika alatt azt a tudományt értjük, mely az államot a maga teljességében elméletileg vagyis kiválólag kifejtő módon vizsgálja. Csak ezen elméleti politika közvetítésével jöhet a gyakorlati politikának a sociológiához való viszonya szóba, ha t. i. az elméleti politikának hozzá, másrésről a sociológiához való viszonyát ismerjük. Azon nagy jelentőségénél fogva, melylyel az állam az ember életére nézve egyáltalán bír, azon szoros vonatkozásnál fogva, mely az állam és más társadalmi jelenségek között fennáll: a politika is, a mennyiben az államot a maga teljességében akarja feltüntetni, kénytelen azon jelenségeket is vizsgálat alá venni, melyek az állammal legközelebbi összefüggésben vannak, legalább is azon viszonnak szempontjából, a melylyel azok az államhoz kapcsolva vannak.

¹ V. ö. Concha i. m. 4—14. old.

II. Mi a sociologia?

A sociológiánál is nagy mértékben találkozunk az értelmezések különbözőségeivel. A sociologia ugyanis az újabb időnek felette kedvelt, felkapott kifejezése, a mely sokszor és sokféleképen használtatik,¹ gyakran egészen alkalmatlanul csak azért, hogy a modern felfogással való bizalmaskodás tüntetésszerű kifejezésére szolgáljon.

A sociologia tudománya az emberek társas életének keretében mozog, tehát ugyanazon jelenségekkel foglalkozik, mint az egyes társadalmi tudományok. Mivel pedig ezen egyes társadalmi tudományok összességükben felölelik a tudatunkban levő összes társadalmi jelenségeket, vagyis mivel nem található oly társadalmi jelenségcsoport, mely a sociológiának tárgyát képezné a nélkül, hogy azt a társadalmi tudományok egyike, vagy másika ne vizsgálta volna a saját szempontjából: tárgyat tekintve, a sociologia új tudománynak nem mondható. Sőt ugyanazon jelenséggel is a legtöbb esetben több társadalmi tudomány foglalkozik, a mint például az államra láttuk, hogy azt nemcsak a politika, de az ethika és jogbölcselet is vizsgálja s így meg éppen nem mondható, hogy a sociologia valami új tárgyat vezetett volna be a tudományos kutatás körébe.

A sociologia az előbb is tárgyalt jelenségekkel új szempontból, új módon foglalkozik, csak ennyiben tekinthető új tudománynak s új volta még ezen értelemben is cum grano salis veendő, a mennyiben ezen új szempontok ötletszerűen, sőt többé-kevésbé következetesen már előbb is jelentkeznek. Nem tárgyára nézve különbözik tehát a sociologia a többi társadalmi tudományoktól, hanem a tágabb értelemben vett módszerre, bizonyos jellemző elvekre nézve. Ezen jellemző elvek — úgy látszik — a sociológiának két alapelvét foglalkoztatják össze, a melyek közül az egyik a sociologia alaki, a másik annak lényegbeli, tartalmi főelvének nevezhető.

¹ Ernst Gystrow Gegenwärtiger Stand und Zukunft der Sociologie. Socialistische Monatshefte.

A sociologia alaki főelve.

Ugyanazon ismeretek, a melyekkel bizonyos jelenségcsoportra vonatkozólag bírunk, különböző tudományos értékkel bírnak ránk nézve a szerint, a mint azok felett rendszertelenül vagy rendszeres formában rendelkezünk. Tudvalevő, hogy éppen a rendszeresség az, a mi az ismereteket a tudomány színvonalára emeli.

Kétségtelen, hogy az egyes társadalmi tudományok rendszeres alakban foglalkoztak egy-egy társadalmi jelenségcsoporttal a sociologia feltűnése előtt is; így a politika az állammal, az ethika az erkölcsi, a jogbőlelet a jogi, a közgazdaságtan a gazdasági jelenségekkel. Csakhogy a mint a politikai, az erkölcsi stb. jelenségcsoportok egységes szempontok alá foglalhatók, mint bizonyos egységek jelentkeznek, épp úgy jelentkezik a társadalmi jelenségek összessége, mint közös vonásokkal bíró magasabb egység, szemben azon jelenségkörökkel, a melyek a társadalmi életen kívül esnek. Ezen magasabb összefüggés kifejtésére azonban hiányzott a sociologia fellépése előtt tudomány, jóllehet e hiány tényleg éreztette magát, a mi kitűnik abból is, hogy rendszerint az egyes társadalmi tudományok művelői szükségesnek látták tudományuknak a rokontudományokhoz való viszonyát fejtegetni. Ezen fejtegetés azonban ismét csak az egyes társadalmi tudomány szempontjából történt s bármily érintőleges volt is csak, mégis ugyanabból a hiányból eredt, mint később maga a sociologia s éppen azért ezen összehasonlításokban a sociologia csiráit lehet látni.

Azon következtelenséget, hogy míg az egyes társadalmi jelenségcsoportok önmagukon belül rendszerbe foglalvák, addig egymás között a társadalmi jelenségek összességéig rendszerbe foglalva nincsenek, Comte törekedett megszüntetni az ő sociológiájával.¹ A következtelenséget megszüntette ugyan, csakhogy nem úgy, hogy az egyes jelenségcsoportokon belül levő rendszerességet tovább fejlesztette volna a jelenségek összességéig, hanem megfordítva úgy, hogy a társadalmi jelenségek összességére vonatkozólag létező rendszertelenséget a már rendszeresen tárgyalt jelenségcsoportok belsejébe is bevitte. Comte sociológiája magába

¹ Comte sociológiájának, illetve egész philosophiai rendszerének kivonata megjelent a Magyar Philosophiai Szemlében.

szívta az összes társadalmi tudományokat, a melyen kívül társadalmi jelenségekkel foglalkozó tudományot Comte el nem ismert.

Ezen Comte-féle sociologia ellen teljesen indokolt tehát azon ellenvetés, hogy az ellentétbe helyezkedik a tudományok minden terén nyilvánuló munkamegosztással, hogy visszaesés jellegével bír, minthogy kezdetlegesebb állapot volna, ha a jog, az erkölcs stb. tanait összekeverve tárgyalnók, mintha azokat rendszerezitjük s külön-külön tárgyaljuk.¹

Azonban a sociologia csakhamar eltért ettől a helytelen iránytól. Már Mill a sociologia alatt a társadalomnak nem kizárólagos, hanem a társadalmi jelenségeknek csak általános tudományát érti, a mely mellett és a melylyel érintkezve szerepe marad az egyes társadalmi tudományoknak is.² Mill óta a sociologia mindinkább szabadul a Comte-féle értelemről s az újabb sociologiai írók, a ha sociologia fogalmának positiv megállapításánál nem is értenek teljesen egyet, mégis szinte teljes az egyértelműség abban, hogy elvetik az úgy értelmezett sociológiát, mely az egyes társadalmi tudományokat elnyelné.

Worms³ a sociológiának és a jogbölcsületnek egymáshoz való viszonyát vizsgálva azon végeredményre jut, hogy a sociologia nem mint az egyes társadalmi tudományok összessége tartandó fenn, hanem mint azoknak összeegyeztetése, synthesise; a sociologia mellett szükségesnek tart külön jogbölcsületet, közgazdaságtant, politikát stb.

Gumplovicz⁴ egész könyvet szentelt annak bizonyítására, hogy a sociologia nem azonosítható egyik társadalmi tudományval sem, hanem hogy úgy az egyes tudományoknak, mint a sociológiának önálló jogosultsága van.

¹ V. ö. Concha Politika 3—4 old. — Földes Társadalmi Gazdaságtan I. köt. 56. old. — Bloch Schmoller könyvének bírálatában Journal des économistes. A sociologiaellenes irodalmat ismerteti Gumplovicz i. m.

² Mill i. m. III. köt. A moralis tudományok logikájáról; főleg 446. és következő lapok.

³ René Worms La sociologie et le droit. Revue internationale de sociologie.

⁴ Ludvig Gumplovicz Sociologie und Politik. (a politika szó kiválólag a gyakorlati politikára vonatkozik) u. cs. Gumplovicz Grundriss der Sociologie 70—81 old.

Pulszky¹ is elismeri a sociologia mellett az egyes társadalmi tudományok, nevezetesen közgazdaságtan, erkölcsan, jogbölcsélet és politika jogosultságát.

Loria² a sociologia feladatát abban látja, hogy az a különböző társadalmi tudományok eredményeit rendszerezítse, közös nevezőre hozza; ő is elismeri tehát az önálló társadalmi tudományok szükséges voltát s a mennyiben külön jogbölcséletet nem ismer el, úgy ez saját külön elméletének tulajdonítandó, a melylyel különben is a jogbölcséletet nem a sociológiába, hanem a közgazdaságtanba akarja olvasztani.

Az újabb sociologusok egyik legkiválóbbika Greef³ is kétséget eloszlatólag fenntartandóknak tartja az egyes társadalmi tudományokat s a sociológiát úgy határozza meg, hogy az az egyes társadalmi tudományok bölcsellete.

Coste⁴ ugyancsak az egyes társadalmi tudományok mellett s nem mint azok gyűjteményét fogadja el a sociológiát, mint a mely az egyes tudományok ellentéteit megszüntetni, az egyes tudományok tételeit ellenőrizni és igazolni van hivatva.

Épp ily határozottsággal, mint az idézett írók, tartják fenn az egyes társadalmi tudományokat Giddings s az olasz sociologusok Icilio Vanni⁵ és a mely írók külön nyomatékoszággal nem is szállnak szembe a Comte-féle értelmezéssel, mégis rendszerint az egyes tudományokról, mint a sociologia különálló részeitől szólnak. Így Ratzenhofer⁶ és Durkheim⁷ is, úgy hogy ma már a sociologia Comte-féle értelmezése csak egészen elszigetelve jelentkezhetik.

A sociologia ma már az összes társadalmi jelenségek szoros összefüggését nem a régi rendszeresség megsemmisítésével, hanem a rendszeresség továbbfejlesztésével törekszik elérni, úgy t. i., hogy az összes társadalmi tudományok elé helyezkedik, mint azoknak általánosítása, bölcselete, a mely az egyes tudományokat meg

¹ Pulszky i. m. 14. old.

² Achille Loria Die Sociologie ford. Heiss. 6—10. old.

³ Guillaume Greef Les lois sociologiques III. ed. 49. old.

⁴ Adolphe Coste Les principes d'une sociologie objective 33—38. o.

⁵ Mindkettő idézve Gumplovicz i. m. 149 és 159. old.

⁶ Gustav Ratzenhofer Die sociologische Erkenntnis. 1—20. old.

⁷ Durkheim Les règles de la méthode sociologique. 104. old.

nem szünteti, hanem arra van hivatva, hogy a különböző tudományok közt összhangot létesítsen, szertefolyó társadalmi tudásunkat összefűzze.

Így fogva fel a sociológiát, az egyenesen megkívánja, hogy a társadalmi tudományok egy-egy jelenségsoporra vonatkozólag külön is műveltessenek, minthogy mindegyik jelenségsoport specifikus vonásokkal is bír, minthogy a közös törvények is más és más hatásokat eredményeznek a különböző ágakban. Természetes azonban, hogy sociologia és az egyes társadalmi tudományok között legszorosabb kölcsönhatás van.

Daczára azonban annak, hogy a sociologia mai általánosan elfogadott értelmezése szerint már nem óhajt az egyes társadalmi tudományok helyébe lépni, még mindig kell e szemrehányást hallania. Ezen ellenvetéseknek részben még mindig a Comte-féle felfogás képezi az alapját, részben azonban más okok által is tápláltnak. Egyik ok, hogy a sociológiát rendszeresen kétféle értelemben használjuk. Tulajdonképeni értelemben a sociologia alatt az egyes társadalmi tudományok bölcséletét kell értenünk, a mint azt érintettük; tágabb értelemben azonban a sociologia alatt a társadalmi tudományok összességét értjük; a midőn pl. a társadalmi tudományokat a többi tudományokkal ellentétbe helyezzük, így midőn a tudományok elrendezéséről van szó s azt mondjuk, hogy összes tudásunkat matematika, physika, chemia, biologia, psychologia és sociológiára osztjuk, ebben az értelemben tényleg nemcsak a társadalmi tudományok bölcséletét, de magukat az összes társadalmi tudományokat értjük alatta. E kétértelműséggel különben nemcsak a sociológiánál találkozunk, hanem pl. a biológiánál is. Biologia szűkebb értelemben az összes életjelenségek, illetve az azokkal foglalkozó összes tudományok bölcsellete; tágabb értelemben az egyes tudományok — anatomia, histologia, morphologia, zoologia, botanika stb. — összessége.

Származhatik az ellenvetés részben onnan is, hogy a sociologia lényegbeli főelve nemcsak a tulajdonképeni sociologia körén belül, hanem az egyes társadalmi tudományokban is hatni törekszik, mint azt ezután érinteni fogjuk; származhatik esetleg onnan is, mert éppen a sociologia rendszeressége azon igazság felismerését könnyíti meg, hogy az erkölcsi, jogi stb. jelenségek körök koránt sincsenek egymástól a valóságban mereven elhatárolva:

szóval onnan, hogy a sociologia a társadalmi jelenségek összességét, mint közös vonásokkal bíró, szorosan összefüggő jelenségcsoportot tekinti.

A sociologia, mint az egyes társadalmi tudományok bölcelete, egyszersmind létrehozza a társadalmi tudományok rendszerét, kijelöli az egyes tudománynak e rendszerben elfoglalt helyét. Minthogy nincs a társadalmi jelenségcsoportok közt merev elhatároltság, azért az összes jelenségeknek az egyes tudományok közt való szétosztása is bizonyos erőszakossággal kell hogy történjék, inkább felbontás, mint felosztás az. A természetes éles határvonalak hiánya egyszersmind indokoltá teszi, hogy a társadalmi jelenségek necsak egy szempont szerint osztályoztassanak, hanem az egyes jelenség egyszer az egyik, másszor más jelenségek társaságában, más jelenségekkel való viszonyában vétessék vizsgálat alá.

Az egyes tudományokra való felosztáshoz az egyik szempontot a társadalmi élet mozgásbeli (functiók, feladatok részéről tekintett) oldala nyújthatja. Így jutunk a jogi, az erkölcsi, a gazdasági, a nyelvészeti, művészeti, divat-, illem- stb. jelenségcsoportokhoz, illetve a megfelelő tudományokhoz.

A felosztás másik szempontját adhatja a társadalmak szervezetbeli oldala, a társadalmi alakulatok különböző volta. Ily módon két tudományt kapunk; az egyik az állammal foglalkozik, ez a politika, a másik az államon kívül létező társadalmi alakulatokkal, ez a Stein-féle társadalomtan. Politika és társadalomtan ugyanazon jelenségekkel foglalkoznak, mint a jogi stb. tudományok, csak a jelenségek vannak másképp csoportosítva.

Vannak még társadalmi jelenségekkel foglalkozó egyéb tudományok is, mint ethnographia, kulturtörténet s általában a történelem, stb.; ezek is ugyanazon jelenségekkel foglalkoznak, mint az említettek, csak hogy nem mint tulajdonképeni tudományok, hanem leíró ismék. A leírás és a tulajdonképeni tudomány között közvetítenek végül a történet bölcelete és a statisztika. Mindkettő korlátozva van ugyanis a társadalomra vonatkozó igazságok felderítésében arra, hogy az egyik csak a történelem adataiból, a másik csak számokban feltüntethető adatokból merítsen; nem azonosíthatók tehát a sociológiával, mely a megismerés bármely útján haladhat, bármely eszközt felhasználhatja. A Comte-féle sociologia különben igen közel állt a történet bölceletéhez.

Azon összefüző bölcseelkedés, mely a sociológiának feladatát képezné, nem elszigetelt jelenség a tudományok körében. A mi előbb is a tudományok összességét illeti, ott az általános philosophia ugyanazon szerepet tölti be, mint a társadalmi tudományokra nézve a sociologia. Mert mi egyéb volna a tulajdonképeni philosophia feladata, minthogy szertefolyó tudásunkat összekapcsolja, közös igazságokat ismerjen fel; a Comte által használt s azóta közhelylyé lett szavak szerint *le lien général du savoir* legyen.

A társadalmi jelenségek egy-egy csoportjával foglalkozó tudományoknak ismét van általános, bölcseleti része, mint a jogi, erkölcsi, gazdasági jelenségek összességének is.

Ugyancsak van bölcselete a társadalmi tudományok mellé rendelt különböző tudományoknak is. A különféle életjelenségeknek, a különféle szellemi jelenségeknek is megvan az összekapcsolást, közös törvények kimutatását megkísérlő philosophiájuk (szűkebb értelemben vett biologia vagy psychologia), miért nélkülözük tehát éppen a társadalmi tudományokban ezt a részt?

Pedig volna elég a társadalmi jelenségekre vonatkozó általános kérdés, melyekre a sociológiának kellene a feleletet megadni. A társadalmi jelenségek mivolta, megkülönböztetésük az egyéni élet körébe vágó jelenségektől, viszonyuk a természeti világ egyéb jelenségeihez, a fölöttük uralkodó törvényszerűség; a különböző társadalmi alakulatok; a társadalomban működő indító erők és az ott létesülő eredménymozgások, mint egoismus és altruismus, individualismus és socialismus; a czélszerűség viszonya a törvényszerűséghez, belátásszerűen s ösztönszerűen beálló fejlődés, a különböző társadalmi tevékenységek: gazdálkodás, országlás, jogi, erkölcsi, vallási élet stb. egymáshoz való viszonya, mind oly kérdések, melyek a sociológiába tartoznának, a nélkül, hogy azt kimeritenék. A gazdasági, jogi és erkölcsi életjelenségek között, valamint a hasonelemekre bontható országló tevékenység között különösen oly szoros összefüzettség van, hogy bajos oly gazdasági jelenséget találni, melynek jogi és erkölcsi jelentősége is ne volna és viszont. Nem jutunk-e egyoldalú eredményekhez, ha e jelenségeket elszigetelve nézzük, a nélkül, hogy előbb ismernők vagy utóbb megállapítanók azon módosító befolyást, melyet egyik szempont a másokra gyakorolhat.

A sociologia alaki főelvének megfelelő álláspont tehát úgy jellemezhető, hogy a társadalmi jelenségek teljes megértéséhez nemcsak az szükséges, hogy a jelenségköröket külön-külön vizsgáljuk, hanem szükséges, hogy e mellett a jelenségeket összességükben is rendszerbe foglaljuk, általánosságban is szemügyre vegyük. És e felfogás a munkamegosztás elveivel is teljes összhangban van. Valamint a cipőnek külön-külön elkészített részeit össze is kell varrni, hogy egész cipőt kapjunk, úgy kell összefoglalnunk az egyes részeket feldolgozó tudományokat is, hogy az egészből tiszta képet nyerjünk.

Ofner Jenő.

(Vége köv.)

A TÁRSADALMI GAZDASÁGTAN TUDOMÁNYÁNAK FELADATA A GYAKORLATI KÉRDÉSEKKEL SZEMBEN.

(Befejező közlemény.)

II.

Ha most még egyszer visszatekintünk arra, hogy az emberi szellem eddig mily irányból igyekezett a közgazdasági politika kérdéseit megközelíteni és mikép fogja ma fel a tudomány feladatát azokra vonatkozólag, akkor láthatjuk, hogy az emberi elme azokat a kérdéseket, melyekre még néhány évtized előtt elvont okoskodásból nyert szemüvegen keresztül tekintett, igyekszik egyre jobban a valóság mind nagyobb ismeretével felfogni. Ezért a különböző gondolkozású írók is egyetértének ma már abban, hogy a tények rendkívüli halmazának az összegyűjtése, beható történeti kutatások elengedhetlen feltételei annak, hogy a gazdasági politika nehéz kérdéseit helyesen felvethessük és azok fölött helyes ítéletet alkothassunk magunknak. Arra nézve tehát a tudósok közt ma már nagyjában közös a vélemény, hogy csakis a gazdaságtörténet talajából, a múlt és jelen állapotok bő és részletes ismeretéből nőhet ki a gazdaságpolitikai kérdések helyes felvetése és eldöntése.

Sajnos azonban, a mennyire egyetértének a tudósok a gazdaságtörténet fontosságát illetőleg, épp annyira eltérnek vélemények a tudomány feladatára nézve a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben. A két ellentétes felfogás, a mint a fentiek folyamán láttuk, egyrészt a történeti iskola híveinek a meggyőződése, hogy a múlt és jelen ismerete még nem haladt annyira, hogy

a jövőre nézve is tudományos igazságokat vezethessünk le belőle és ennél fogva az anyaggyűjtésnél és annak rendezésénél, egy szóval a leírásnál a tudomány ma még nem mehet tovább, másrészt a történeti iskola ellen fellépő írók nézete, hogy a tudománynak igenis feladatkörébe tartozik a jövőndő alakulására nézve irányadó elveket szolgáltatni és ezt a fennállott és fennálló intézmények bírálata, az elérendő cél kijelölése és az ennek elérésére vezető eszközök megjelölésével kell tennie.

A mire nézve tehát a tudomány még máig sem tudott tisztába jönni, az mindenekelőtt egy nem kevésbé fontos kérdést illet, mint azt, hogy egyáltalában van-e szükség a gazdaságpolitikai kérdéseknek az egyéb közgazdasági kérdésektől való különválasztására és külön tárgyalására? A történeti iskola e különválasztásnak annyiban ellensége, a mennyiben az összes közgazdasági kérdésekkel szemben csakis a multa és jelenre való kiterjeszkedést utalja a tudomány körébe, miért is következetes maradván ez elvhez, nincs oka a kérdések szétválasztására. A gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben a bírálat jogát és köteleességét is a tudomány feladatai közé soroló írók, ellenkezőleg, az általános részbe tartozó kérdésektől különválasztják a gazdasági rendszerek és intézmények tárgyalását, mert ezeket más természetűeknek, olyanoknak ismerik el, melyekre vonatkozólag a jövőndőt, az emberi akaratot befolyásoló feladat is vár a tudósra.

Ha tehát tisztázni akarjuk azt, hogy mi a tudomány feladata a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben és mikép kell e kérdéseket felfognia, mindenekelőtt azt a kérdést kell újból felvetnünk, vajjon egyáltalában szükséges, illetőleg jogosult-e a közgazdasági kérdések kettéosztása? Nem elegendő-e, ha az egyes gazdasági rendszerek és intézmények részletes történeti leírását eszközözlén a tudomány, a gyakorlati politikusra és a publicistára bizza a jövőndő gazdasági élet alakítását? Vagyis nem érheti-e be a tudomány azzal, hogy a gazdasági intézmények és rendszerek multját és jelenjét felderíti?

Vizsgáljuk e kérdést közelebbről. A főérvek, melyeket a gazdaságpolitikai jelenségek leírásán túlmenő gazdaságpolitikai tudomány ellen a történeti iskola hívei felhoznak, egy a dolog lényegébe vágó és egy inkább csak gyakorlati jelentőséggel bíró, a jövőndő nemzedék gazdaságpolitikai nevelését érintő gondolat köré csoportosulnak.

Nézzük mindenekelőtt az első érvet, a mely szerint a közgazdasági élet multjára és jelenjére vonatkozó ismereteink még oly hiányosak, hogy azok alapján általános érvényű törvényeket, a jövőre nézve *tudományos értékkel bíró* eredményeket nem állapíthatunk meg. Szerintük — a mint *Roscher* kifejezte — a jövőendő közgazdasági életre nézve következtetéseket levonni egészen más tehetségeket tételez fel, mint a milyennel a legnagyobb tudmánynyal bíró tudósok rendelkeznek. Épp ezért a tudomány feladata hosszú időn keresztül nem állhat másban, mint az anyagnak bő részletezéssel való felszínrehozásában, annak beható leírásában. Általánosabb törvényszerűségek megfigyeléséig csak igen óvatosan és csak igen korlátozott mértékben szabad előre hatolni a tudmánynak, mely inkább leíró gazdaságtörténet maradjon, mintsem, hogy hamis, elhamarkodott általánosítások hibájába essék. A tényeknek maguknak és azok egymásutánjának a megfigyelése kell, hogy foglalkoztassák még hosszú ideig az emberi elmét, míg majd egy fáradtságos és a legrészletesebb kutatástól sem visszariadó hosszú tudományos tevékenység után talán el fog az ideje érkezni annak, hogy a jövőre nézve is tudományos értékkel bíró igazságokat állapíthat meg majd a tudomány.

Ez érv, ha gazdaságtörténetíróink műveit olvassuk, tényleg gondolkodóba ejt egy pillanatig. De erőink gyöngye voltának hangsúlyozása rögtön elénk állítja azt a kérdést, vajjon erőink véges volta csakis a közgazdasági tudomány terén érvényesül-e? Vajjon a *philosophia*, az *ethika* vagy a tudományunkkal oly közeli rokonságban álló *sociologia* terén erőink gyöngesége nem jön-e szintén tekintetbe? És e tudományok daczára annak, hogy szintén többé-kevésbé az emberi akarattól függő, az egyéniség érvényesülésének tág teret engedő anyaggal dolgoznak, éppenséggel nem riadnak vissza az egész fejlődést felölelő, a jövőendő alakulást is lényegesen érintő tételek felállításától. A *philosophia* nem marad meg az eddigi bölcséleti rendszerek leírásánál, az *ethika* az eddig érvényesült és vallott erkölcsi elvek leírásának határát túlhaladja és a *sociologia* sem éri be a társadalmi élet eddigi fejlődésének pusztja leírásával, miért kellene tehát éppen a közgazdasági intézményekre és rendszerekre nézve ezek leírásával, a tények egymásutánjának feltüntetésével megelégednünk, holott a speculatív ész az emberi akarat befolyásának, hasonlókép

alávetett jelenségek kutatásának a terén a mult és jelen felderítésének határát túllépve, általános érvényű törvényszerűségek megállapítására törekszik.

E mellett az a kérdés is joggal vethető fel, hogy az emberi elme végessége, tehetségeinek tökéletlen volta csakis a jövőre is vonatkozó általánosabb törvényszerűségek kiderítésénél jut-e érvényre? Nem érezzük-e lépten-nyomon a mult és jelen felkutatására és megértésére vonatkozó munkánknál is erőink gyengeségét? A multat, valamint a jelent a *maga egészében* felfogni és megérteni, ez a lehetőség egyikünknek sem adatott meg; a legnagyobb tudós is a tényeknek az emberi élet hatalmas complexumához képest aránylag elenyésző csekély ismeretével kell, hogy érje be a multat és a jelent illetőleg is, miért épp a jövődre nézve pontosabb működést kívánni a tudomány tevékenységétől, mint a milyent a mult és jelennel szemben végez? Ha az emberi elme képes ma már arra, hogy — a mint p. o. *Schmoller* a rendszer második részében, a részletes közgazdaságtanban kívánja — a német vagy az angol bankpolitika vagy iparpolitika történetét az abban érvényesülő összes főbb tényezők feltüntetése mellett felkutassa és leírja, akkor úgy vélem, az sem lesz lehetetlen, hogy a tudósok már csak a fejlődés folyamán is okvetlenül észlelt tipikus ok és okozati viszonyokból bizonyos törvényszerűségeket, melyek több-kevesebb általánossággal bírnak, meg ne állapítsanak.

Ha a történeti iskola hű maradna az emberi ész végességét hangsúlyozó érveléséhez, akkor elvi álláspontja legalább következetesnek volna mondható. De a dolog úgy áll, hogy a történeti iskola, a mint az főkép *Schmoller* idevágó fejtegetései alapján megállapítható, a társadalmi gazdaságtan első, ú. n. általános részében tulajdonkép nem kíván a pusztá leírásnál, a tények egymásutánjának feltüntetésénél megmaradni, hanem a jelenségek tipikus vonásai által azok lényegét is meg akarja közelíteni. Az általános részben ugyanis egy átlagos, egy tipikus közgazdaság jelenségeinek a lényegét akarja feltüntetni. Már most az általános részben tárgyalt jelenségekkel szemben könnyebb feladata van-e az emberi elmének, mint a második részben tárgyalatni szokott közgazdasági intézményekkel és rendszerekkel szemben? Elménk végességét csak úgy érezzük akkor, ha a tőkekamat jelensége köré csoportosuló ok és okozati összefüggéseket akarjuk kideríteni, mint akkor, ha a bankpolitikára vonatkozólag, vagy az iparpolitikát

illetőleg akarunk a múltat, jelent és jövőt egyáltalán átölelő törvényszerűségeket megállapítani.

E mellett a lényegbe vágó indok mellett a történeti iskola gyakorlati indokoknál fogva is tiltja a tudományba egy a jövőre kipillantó gazdaságpolitikai résznek a felvételét. Főkép *Hasbach* és *Brentano* azt hangsúlyozzák, hogy a gazdasági élet jövőre alakulására, tehát az emberek jólétének a fejlődésére nézve sokkal fontosabb az, hogy a fiatal politikus, vagy hivatalnok előítéletek nélkül lépve az életbe, kezdje meg pályáját, mint az, hogy a jövőre alakulására és általában az egész közgazdasági élet lényegére vonatkozólag néhány — mindenesetre a tudós egyoldalúságától áthatott — szempontot és útmutatást kapjon előkészítő tanulmányai folyamán.

A történeti iskola emez érvére nézve mindenképp azt kell megjegyeznünk, hogy magára a tudományos kutatásra nézve a most felvetett kérdésnek a mikép való eldöntése teljesen közömbös. Mert még abban az esetben sem mondhatjuk a tudósra nézve feleslegesnek, illetőleg helytelennek a gazdasági életre vonatkozólag a történeti kutatásokon túlmenő munkáját, ha a gyakorlati politikus és a készülő hivatalnok számára a gazdaságtörténet határát túllépő, bírálati tanulmányok folytatása nem látszanék is kívánatosnak. A tudományos kutatás célját illetőleg lent bővebben fogok szólni, itt elegendő annyit említeni, hogy a tudomány célja egyedül az igazságot keresni a gyakorlati kérdésektől függetlenül, a mint azt alább be fogom bizonyítani.

De vajjon igaz-e az, hogy a gyakorlati életbe lépő politikus és hivatalnok jobban fognak hivatásuknak megfelelni, ha nem fogják az egyetemek gazdaságpolitikai „elvekkel megtölteni fejüket”? Hogy a történelem az élet mestere, már a régiek is tudták. A történeti tanulmányok jelentősége az élet számára azóta sem hanyatlott, sőt éppen ellenkezőleg, mindenesetre még emelkedett, ninthogy az azóta lefolyt események rendkívüli halmaza folytán a történelem anyaga és az abból vonható tanulságok terjedelme is tekintélyesen megnövekedett. Bármily fontos is azonban a történeti anyag minél behatóbb ismerete a tudósra nézve, ki abban dolgozván, ebből a közgazdasági életre vonatkozó szempontjait kidomborítja, épp oly kevésbé nyújthatja pusztán a gazdaságtörténet ismerete a kezdő politikus és az életbe lépő hivatalnok számára azoknak a törvényszerűségeknek az ismeretét,

melyek a gyakorlati politikában vagy a közgazdasági életet irányító hivatalokban való sikeres működésre vonatkozólag annyira fontosak. A mi a tudós bírálómunkája következtében az ő kezében elméletté és rendszeres ismeretté lesz, az a gyakorlati élet számára készülőknel igen gyakran, mint feldolgozatlan anyag csak az emlékezetet fogja terhelni és magasabb szempontok kialakulása a gyakorlati élettől elfoglaltak kezében csak ritkán fog végbe menni. Hogy a gyakorlati életben élénk lépő feladatokat sikeresen megoldhassuk, ahhoz a történeti eseményeknek rendszeres csoportosításban való leírása, mint a történeti iskola kívánja, nem elegendő, mert a kérdések megoldása a számos eseményből abstrahált fogalmak, az intézmények és rendszerek típusainak és azok tulajdonságainak, egyáltalában az intézmények és rendszerek dynamikájának az ismeretét tételezi fel, mely ismeretre a gyakorlati élet embereinél csakis akkor számíthatunk, ha helyettük a történet eseményeiből való abstrahálás munkáját az egyetemi tanár, illetőleg a közgazdaságtani kézikönyv elvégzi.

A bankfedezet bármily beható történetének az ismerete a gyakorlati életbe lépőre nézve kevesebb haszonnal jár, mint ha az egyes bankfedezeti rendszer-típusokat, azok előnyeit, hátrányait és alkalmazásuk feltételeit rendszeresen kifejtjük előtte.

A történeti iskola főképp azért tartja a gyakorlati pályára készülőkre nézve helytelennek, hogy azokat „gazdaságpolitikai elvekkel megtömjük“, mert ez által elfoglalt lesznek bizonyos irányokkal szemben, még mielőtt az életbe léptek volna. A manchesteri gazdaságpolitikai elveknek az egyetemeken való tanítása *Hasbach* szerint nagy részben felelőssé tehető azért, hogy a manchesterismus oly sokáig tartotta fenn magát az életben. A történeti iskola emez állítása egészen helyes, csak azt hagyja figyelmen kívül, hogy ha a gazdasági politika tudománya a minden tudomány feltételét képező általánosság és az elhamarkodott ítéletektől való tartózkodás határai közt megmarad, akkor a dolgok összefüggését feltüntető és megmagyarázó törvényszerűségek és elméletek ismeretét, nem pedig előítéletek halmazát fogja az életbelépőknek nyújtani.

A tudomány a gazdasági rendszerekre és intézményekre vonatkozó feladatát főképp azért nem oldhatja meg teljesen csupán történeti tanulmányokkal, mert a gazdasági rendszerekre és intézményekre vonatkozólag szükség van a politikai élet elfogult-

ságától ment, a politikai szenvedélyektől távol álló ítéletre, melyet csak a tudománytól várhatunk. Valamint a társadalomtudomány nem éri be az eddig létezett társadalmi rendszerek vizsgálatával, hanem a reálisan elképzelhető rendszerekre is kiterjeszkedik, épp úgy a gazdasági politika sem elégedhetik meg azzal, hogy a már létezett intézményeket és rendszereket vizsgálja és ez intézményeknek csupán a már bekövetkezett alakulásaira terjeszkedik ki; ellenkezőleg a társadalmi gazdaságtan tudományának is vizsgálódásai körébe kell vonnia a reális alapon elképzelhető gazdaságpolitikai intézményeket és rendszereket; valamint a már fennállott intézmények és rendszereknek reálisan elképzelhető alakulási módjait és azok jelentőségét az emberi haladás szempontjából. Igen helyesen fejezi ki e gondolatot tankönyvében *Lehr*: „Mint hogy a gazdasági életben arról a fontos és sokszor igen nehéz kérdéstről van szó, hogy mi *legyen*, nem elegendő, ha csupán azt vonjuk vizsgálódásunk körébe, mi az és mikép keletkezett az, a mi van: ellenkezőleg a lehető is vizsgálunk kell és megvalósíthatóságára vonatkozólag elemezni”.¹ Ennek az igen fontos feladatnak pedig a tudomány nem felelhet meg, ha csak a múlt és jelen eseményeit kutatja és elemzi. Valamint a vegyész nem éri be azzal, hogy az ismert elemekből mindig csak a már ismert vegyületeket állítja elő. épp úgy a gazdasági politika tudománya sem érheti be azzal, hogy a közgazdasági élet tanulmányozása alapján nyert elemekből és fogalmakból mindig csak ugyanazokat a már létezett rendszereket építse fel.

A kérdésnek az eddig tárgyaltakon kívül még egy éppen nem kicsinylendő oldala is van, t. i. a rendszertani szempont. E szempontból felfogva a kérdés így hangzik: czélszerűbb-e a közgazdasági politika problémáit az általános részszel együtt tárgyalni, mint a hogy az a francziáknál és angoloknál dívik, vagy pedig helyesebb-e a németeknél a történeti iskolát kivéve u. sz. minden írótól elfogadott ama beosztást magunkévá tenni, mely szerint a társadalmi gazdaságtan anyaga két részben, mint elméleti és gyakorlati rész külön-külön tárgyalatik, a mely utóbbi rendszert hazánkban is az egész társadalomgazdasági tudományt felölelő művek szerzői magukévá tettek? E kérdés eldöntésénél tisztában kell lennünk azzal, hogy a rendszer főfontossága didaktikai

¹ Grundbegriffe. II. kiadás, 11. oldal.

szempontokban van. A tudósra nézve egész más szempontból bír a tudomány rendszere jelentőséggel, mint arra nézve, a ki a tudomány elemeibe akar behatolni. A tudósra nézve a rendszer inkább csak kutatásai eredményeinek a kategóriákba osztásánál bír jelentőséggel, míg a tudományt elsajátítani akaróra nézve minden attól függ, hogy mennyire világos, áttekinthető és következetes rendszerben történik az ismeretek előadása.

Ha már most a didaktikai szempont figyelembevételével akarunk a fenti kérdésre feleletet adni, úgy okvetlenül arra az álláspontra kell helyezkednünk, hogy az általános (elméleti) résznek a gazdasági politika kérdéseitől való elválasztása igen fontos. Mindenekelőtt a kérdések természetük különböző voltánál fogva más-más tárgyalási módot igényelnek. Míg az elméleti részben inkább az ember gazdasági természete szempontjából tárgyaljuk az ott előforduló kérdéseket, addig a gazdaságpolitikai részben az emberi szervezkedés ténye szempontjából vizsgáljuk a felvetett kérdéseket.

Az elméleti és gazdaságpolitikai rész külön-külön való tárgyalását főképp azért kell kívánnunk, mert a gazdaságpolitikai rész, melyet az elméleti után tárgyalunk, már feltételezi az összes alapfogalmaknak az ismeretét. Az érték, ár, a termelés és forgalom alapkérdéseinek ismerete előtt nem lehet helyesen a gazdaságpolitikai kérdéseket tárgyalni, mert ezek tárgyalásánál a termelés, jövedelemeloszlás, forgalom és fogyasztás alapfogalmaival már tisztában kell lenni. Éppen ezért nem lehet a különböző munkarendszerek kérdését a termelés elméletének keretén belül, a bankpolitika alapelveit a tőkekamat elmélettel kapcsolatban tárgyalni, a mi különben is e különböző természetű kérdések összekeverése folytán a rendszer áttekinthetőségét nem emelné.

Ha már most az eddig mondottakat mind kellően tekintetbe vesszük, akkor határozottan arra az álláspontra kell helyezkednünk, hogy a társadalmi gazdaságtan tudományának a gazdaságpolitikai kérdésekre is ki kell terjeszkednie és hogy e kérdéseket külön kell tárgyalnia, az általános résztől elválasztva.

Arra nézve, hogy mi a társadalmi gazdaságtan feladata a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben, sokkal kevesebb vita folyt a tudósok közt, mint az előbbi kérdésekre vonatkozólag. Mindamellettt távolról sem szabad hinnünk, hogy ez utóbbi kérdés teljesen tisztázva van és hogy a tudósok benne egészen egyetértenek. A gyakorlati kérdésekkel szemben a tudomány feladatai

íránt a tudósok eltérő álláspontja kevésbbé a nézetek kimondásában és heves viták előidézésében nyilvánult, mint inkább tényleges eljárásukban, vagyis abban, hogy más-más czélzattal, más-más feladatnak fogták fel e kérdések megoldását. A mint a kérdés irodalomtörténetének a fejlődéséből láthatjuk, főképp abban nem egyeznek az egyes tudósok, sem pedig az irányok nézetei, hogy mily mértékben legyen gyakorlati a tudomány a gazdaságpolitikai kérdésekre való tekintettel?

Mielőtt e kérdés lényegébe belemélyedünk, az írók idevágó nézetének fejlődésében nyilvánuló irányzatra kívánok egy rövid visszapillantást vetni. Láttuk, hogy a társadalmi gazdaságtan tudománya is, mint az egyéb politikai és társadalmi tudományok és mint tulajdonkép u. sz. az összes tudományok, az élet gyakorlati kérdéseinek megoldására irányzott törekvésből keletkezett. A tudomány eredetének megfelelően eleinte egészen a gyakorlati életre irányította munkáját és közvetlenül arra akart hatást gyakorolni. Később, miután az elméleti közgazdaságtannak, mint a tudást csupán a tudás kedvéért kereső tudománynak a megalapítása megtörtént, áramlatot észlelhetünk azoknál az íróknál is, kik még mindig a gazdaságpolitikai kérdéseket tartották a tudomány kizárólagos, vagy legalább legfontosabb kérdéseinek, mely áramlat a gazdaságpolitikai kérdések tárgyalását is függetleníteni igyekszik legalább némileg a kor politikai helyzetétől. Az írók, bár még mindig közvetlenül szolgálnak tanácsokkal a gyakorlati kormányférfiaknak és politikusoknak, mégis már igyekezzenek a tudomány tételeit általánosabban fogalmazni és a gyakorlati kérdések tárgyalását is bizonyos mértékig függetleníteni koruk és nemzetük concret politikai viszonyaitól. És ez az irányzat mindjobban terjeszkedve, a mai íróknál még erősebben érvényesül.

Azt a kérdést azonban, hogy honnan és miért van ez áramlat keletkezése és mi annak a befolyása a gazdaságpolitikai kérdésekre vonatkozólag a tudomány czéljának felfogását illetőleg, még egész határozottan fel nem vetették, természetesen annál kevésbbé oldották meg. Pedig a kérdés felvetése, ha a társadalmi gazdaságtan tudománya irodalmának a fejlődésén végigtekintünk, természetes, sőt elkerülhetetlen. Leghelyesebben következő alakban történhetik e kérdés fölvetése: vajjon a társadalmi gazdaságtan tudományának feladata a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben

a bizonyos viszonylagos értékkel bíró *célszerűség*, a gyakorlati életbe való közvetlen belenyulás-e, avagy csupán az e kérdésekre vonatkozólag észlelhető gazdasági jelenségekben nyilvánuló közös vonások és törvényszerűségeknek a felismerése és elemzése, a nélkül, hogy közvetlenül a gyakorlati életben akarnók eredményeinket érvényesíteni, azaz a nélkül, hogy a napi kérdések megoldására akarnók egyenesen irányítani kutatásaink eredményeit? E kérdést nemcsak a mi tudományunkban lehet felvetni, hanem az általános politikában és a sociológiában is. Az általános politikában fel is vetették már régen abban az alakban, vajjon a politika tudománya csupán *célszerűségi* tanácsok foglalatja és nem szoros értelemben vett tudomány, hanem inkább művészet (országlási művészet) jellegével bír-e, avagy az szoros értelemben vett tudománynak tekinthető-e és a társadalmi és állami együttélés lényegének és általános törvényszerűségének felismerését és elemzését tűzze-e czélul?

Ugyanígy, egészen a politika tudományában felvetett kérdés mintájára fogalmazhatjuk mi is a gyakorlati kérdésekkel szemben teljesítendő feladat problemáját, kérdezvén, hogy a gazdaságpolitikai rész közvetlenül a felmerülő gazdaságpolitikai kérdések megoldására irányítatván, a *célszerűség* keresésére irányuljon-e, avagy a gazdaságpolitikai életben észlelhető törvényszerűségek felismerését, tehát az *igazság* keresését tűzze-e magának czélul.

A midőn fent megállapítottuk, hogy a társadalmi gazdaságtan tudományának a gazdaságpolitikai kérdésekre is ki kell terjeszkednie, abból indultunk ki, hogy a tudomány az egyoldalú pártszenvédelek felett állván, azoktól függetlenül veszi vizsgálat alá a kutatásai körébe utalt kérdéseket. Ezt pedig csakis akkor teheti a tudomány, ha nem akarja a gyakorlati életet közvetlenül irányítani. E közvetlen irányításra törekvés, a mint láttuk, régebben sokkal erősebben megvolt tudományunk művelőinél, mint ma és éppen a tudomány második része feladatának helytelen fel fogásából ered. Pedig világos, hogy a tudomány objectivitása csakis akkor őrizhető meg, ha a gyakorlati életnek a megfigyelője és elemzője szerepére vállalkozik a tudós, nem pedig a gyakorlati élet *közvetlen* befolyásolását és irányítását tűzi czélul. Bármily függetlenül és csupán az igazságosság szempontjából akarja valaki az egyes gazdaságpolitikai kérdéseket eldönteni, a mint a tények és intézmények felismerésének és elemzésének a terét elhagyva,

a fennálló gazdaságpolitikai helyzetben nyitva levő kérdések megoldását kísérli meg. az objectivitás megőrzésére fordított legnagyobb gond mellett is folyton ki van téve annak, hogy valamelyik párt nézeteit *általában* helyeselve, a *részleteket* is e párt szemüvegén keresztül látja és ez által már az igazság, a jelenségek valódi állásának a terét elhagyja. Hiszen hányszor kell tudományunk történetének tanulmányozása közben tapasztalnunk, hogy egy tudóst a saját tudományos munkája közben megkedvelt egy-egy gondolat annyira elragadott, hogy a tények valódi állásával éppen ellenkezőnek látta az illető jelenségeket és ez által az igazságot elhomályosította.

A tudós csakis akkor lehet a politikusnál és publicistánál megbocsátható részrehajlástól, egyoldalúságtól ment, ha a boncz-kése alá vett tüneményeket és intézményeket pusztán magának az igazságnak a felismerése kedvéért, tehát „*sine ira et studio*” vizsgálja. Ha ezt a társadalmi gazdaságtan elméletére nézve már elismertük, mint azt tulajdonképp már *Ricardo*¹ is tette, akkor már éppen semmi okunk sincs arra, hogy a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben a tudomány eme feladatát és követelményét kétségbe vonjuk azzal, hogy a tudománynak e kérdésekkel szemben az államférfiak számára czélszerűségi tanácsok adását, tehát az élet közvetlen befolyásolását tesszük feladatává. A tudomány már csak azért sem keresheti a czélszerűséget, mert általánosságban kell, hogy maradjon és az általánosságra nézve legczélszerűbb nem is létezik, mert azt, hogy mi a legczélszerűbb, éppen a concret körülmények döntenek el.

A tudomány objectivitásának, függetlenségének szempontján kívül van még egy nem kevésbé fontos ok, mely szintén tiltja, hogy a gazdasági politikát, mint tudományt, czélszerűségi tanácsok adására hivatottnak tartsuk. Valamint t. i. a természettudományok nem ölelhetnék fel anyagukat a maga egészében, ha mindig csak arra volnának tekintettel, hogy eredményeik a gyakorlati életre vonatkozólag közvetlenül gyümölcsözők legyenek, sőt egyes tudományágak, mint p. o. a felsőbb matematika u. sz. nem is bírának létjogosultsággal, ha csupán a közvetlen gyakorlati eredményre való kilátás volna a döntő, épp úgy a társadalmi tudományok

¹ V. ö. *Dietzel*: Theoretische Socialökonomik. I. kötet, 44. old. Lipcse, 1895.

és köztük a társadalmi gazdaságtan és ennek egyik része, a gazdasági politika sem ölelhetné fel az összes idevágó jelenségeket, a maguk teljében. A míg ugyanis csak a gyakorlati eredmények elérésére vagyunk tekintettel, a dolgok lényegének csak amaz oldalai iránt érdeklődünk, melyek célunkkal bizonyos összefüggésben vannak és csak annyiban, a mennyiben azoknak az ismerete előreláthatólag céljaink elérésében segítségünkre lehet. Hogy így a jelenségek számos oldala, sőt számos oly jelenség is figyelmen kívül marad, melynek a vizsgálása nem ígér közvetlenül gyakorlati hasznót, az épp oly kétségtelen, mint az, hogy így eljárhat a publicista avagy a gyakorlati politikus, de semmi esetre sem a tudós, kinek feladata kutatásait a jelenségek teljére kiterjeszteni.

Ennek daczára a társadalmi gazdaságtan második részét, mely a gazdaságpolitikai kérdésekkel foglalkozik, az első résztől lényegileg különbözönek tartják, általában arra gondolván, hogy míg az előbbi rész, mely a jelenségek lényegét és törvényszerűségeit akarja kideríteni, szoros értelemben vett tudomány, addig az utóbbi a gyakorlati gazdaságpolitikai kérdések megoldására legalkalmasabb eszközöket kutatván fel, inkább czélszerűségi tanácsok foglalatlja (Kunstlehre). Ez az általános nézet már abban is kifejezést nyer, hogy csak az általános részt hívják elméletinek. Tehát a gazdaságpolitikai rész nem elmélet? Önkéntelenül ez a kérdés jön ajkunkra.

Hogy e kérdésre a kellő feleletet megadhassuk és egyúttal megérthessük, hogy mennyiben téves a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben a tudománynak jutó feladat eddigi felfogása, szorosan meg kell egymástól különböztetni a tudományt, a publicistikát és a gyakorlati politikát.

A régi írók az egyes tudományok és a tudományok egyes részeinek egymástól való elhatárolásával sokkal többet foglalkoztak, mint későbbi társaik; és ez igen természetes. A midőn ugyanis az egyes tudományok határai még alig vannak kitűzve, a midőn még kivált a rendszertani ismeretek csak igen kezdetlegesek, sokkal inkább érzi a tudós az ily kérdések megvitatásának a szükségét, mint ma, midőn sokban kész rendszert vesz át. A tudomány és politikai művészet közti megkülönböztetés kérdéséről épp ezért a régi írók több említést tettek, mint a társadalmi gazdaságtan újabb művelői. Igen éleselméjű fejtegetéseket

találunk erre vonatkozólag *Coquelin*-nál, ki többek közt így határolja el a tudományt az országló művészettől: „Az országló művészet (*l'art*) tanácsol, előír, irányít; a tudomány szemlél, elemez, és magyaráz“.

Az újabb írók közül *Menger* foglalkozott módszertani művének III. függelékében a tudomány, országló művészet és gyakorlati politika közti viszonygyal, de felfogása a régebbi írókhoz képest nem mutat lényeges haladást. Kiindulási pontul idevágó vizsgálódásaiban azt választja, hogy az országló művészetet (*Kunstlehre*) vagyis annak társadalomgazdasági részét nem szabad a gyakorlati politikával összetéveszteni. Míg az előbbi tanácsokat ad és szabályokat állít fel, addig az utóbbi e tanácsok alkalmazásában, konkrét törvényhozási és kormányzati tényekben jut kifejezésre. „Az elméleti tudománynak“ — így folytatja azután *Menger* — „a gyakorlatihoz és mindkettőnek a közgazdaságtan gyakorlatához való viszonya tehát a következő: Az elméleti közgazdaságtan a közgazdasági jelenségek általános lényegét és általános összefüggését (törvényeit) festi, míg a gazdasági politika és az államgazdaságtan azokat a szabályokat tanítják, melyek szerint a körülmények különlegességéhez képest a közgazdaság legjobban virágoztatható fel, illetőleg az államgazdaság a leghelyesebben rendezhető be. A közgazdaságtan gyakorlata ellenben a gyakorlati közgazdasági tudomány alkalmazásában áll a közhatalom részéről a körülményeknek az egyes nemzetek és országok szerint változó sajátosságai közt.“¹

A mint e szavakból látjuk, *Menger* szükségét látta annak, hogy a tudomány és országlási művészet közti viszony tisztázassék, de még inkább helyezett súlyt arra, hogy az országló művészet és a gyakorlati élet közti megkülönböztetés megtéessék. *Menger* idevágó okoskodásaiban két nagy hibát követett el. Először is a gyakorlati tudomány és az országló művészet vagy *Kunstlehre* fogalmakat egész egyértelműeknek veszi; így szerinte az ú. n. gyakorlati tudomány tulajdonképen ügyességi tan, az államférfiaknak tanácsot adó művészet. Második hibája, hogy egészen tévesen vetette fel a kérdést. Nem azt kell első sorban vizsgálni, hogy a gyakorlati tudomány, (a mennyiben „elméleti“ és „gya-

¹ Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, III. függelék, 245—46. oldal.

korlati“ tudományról egyáltalában szólhatunk) és a tényleges politika, a gyakorlati élet közt mi a különbség, mert hiszen e kettőt megkülönböztetni még a különben tudományos iskoláztatásban nem részesült elmének sem eshetik nehezére. A kérdés inkább az, hogy vajjon minden a gyakorlati tudomány keretébe tartozik-e, a mi a gazdaságpolitikai kérdések akademikus tárgyalására vonatkozik. Ha így tesszük fel a kérdést, akkor mindenki azt fogja válaszolni, hogy számos oly munkát, mely a gazdasági politika tudományának keretébe tartozó tárggyal foglalkozik, nem lehet a tudomány körébe tartozónak mondani, mert *nem a tudomány szempontjából* nézi a kérdéseket. Ha valaki valamely gazdaságpolitikai kedvező eszméjének bebizonyítására törekedvén, egész egyoldalúan szembeütőleg csupán csak valamely gyakorlati cél eléréseért foglalkozik valamelyik gazdaságpolitikai kérdéssel, az nem mondható tudományos munkának. Miért? Mert nem az *igazságot*, nem a jelenségek ok és okozati összefüggését, törvényszerűségeit keresi, hanem csak azt, mikép, mily eszközökkel érhető el ez vagy amaz. De hol van a határ, hol a tudomány kezdődik és hol a politikai kérdések egyéb, nem tudományos, de mégis akademikus vitatása végződik? Világos, hogy e kérdést csak úgy lehet eldönteni, *ha a politikai és ezzel a gazdaságpolitikai kérdésekre nézve is elismerjük azt, a mit az egyéb kérdések vizsgálatát illetőleg általában elfogadunk, hogy t. i. a tudomány feladata az okozati összefüggések, törvényszerűségek kiderítése, az intézmények és rendszerek dinamikájának az elemzése*, míg minden, a mi ezen a határon kívül esik, már a tudomány körébe nem tartozik. A politikai kérdések ily, bár nem tudományos, de mégis akademikus jellegű tárgyalását *publicistikának* hívjuk.

Látjuk tehát, hogy *Menger* a kérdést egyrészt hibásan vetette fel, másrészt pedig éppen ez által a tudomány és a gyakorlati élet közti láncolat egyik láncszemének, a publicistikának a létezéséről nem vett tudomást, azaz azt a tudománytól el nem különítette, a gazdaságpolitika kérdéseire nézve csakis ilyen tudomány és gyakorlat közti átmenetet képező, félig tudomány, félig pedig publicistika jellegével bíró kutatások rendszerét ismervén el, azt egy láncszemként illesztette be a tudomány és gyakorlati élet közti láncolatba.

Fontos tehát, hogy a közgazdaságtant illetőleg is megkülönböztessünk tudomány, publicistika és gyakorlati politika

közt. Az általános politikánál e megkülönböztetés kellő hangsúlyozása és figyelembevétele már megtörtént.¹ A politika tudománya nem foglalkozik már ideális kormányformák vagy eszményi alaptörvények kidolgozásával, nem látja el czélszerűségi tanácsokkal az államférfiakat; a concret tényekbe csak annyiban hatol, a mennyiben azokat elemzi, lényegüket és törvényszerűségeiket vizsgálván. A mivel e tudomány foglalkozik, az az alkotmányformák és egyéb politikai intézmények lényege, keletkezése, fennállási feltételei stb. körül forog.

A gazdasági politika tudományának egészen hasonlóan kell eljárnia. A helyett, hogy, a mint azt a közgazdaságtan művelői az évek hosszú során keresztül tették, az államférfiaknak bizonyos tökéletes közgazdasági rendszer eléréséhez vezető ügyességi tanácsokat adna, vagy ily ideális közgazdasági rendszert kidolgozna, a helyett, hogy az egyes intézményekre vonatkozólag egy-egy eszményi alakzatot felállítana és ennek a megvalósítására való eszközöket jelölne ki a politikus számára, a társadalmi gazdaságtan második, gazdaságpolitikai részének is a vizsgálata körébe utalt jelenségek *lényegével és tipikus vonásaival* kell foglalkoznia, ezeket elemezni. A tudósnak a gazdaságpolitikai kérdésekkel szemben sem szabad elfelejteni, hogy a tudomány nem arra van hivatva, hogy p. o. szabad kereskedelem és védvám, a különböző bankrendszerek, államvasúti és magánvasúti rendszer stb. közti harczot eldöntse, hanem arra, hogy pártatlanul, minden egyoldalúságtól menten bonczkése alá vegye az egyik rendszert épp úgy, mint a másikat, az egyik intézményt csak úgy, mint a másikat, elfogulatlanul felfedvén az egyiknek, mint a másiknak tulajdonságait és feltételeit.

Ezzel szemben a publicistika, mely ugyanazt az anyagot dolgozza fel, mint a gazdasági politika tudománya, egészen más szempontokat szolgál. A jelenségek elemzése, azok elfogulatlan felismerése töle nem várható, mert czélja a concret viszonyok közt a leghelyesebbet, legmegfelelőbbet megmutatni és bebizonyítani. Itt természetesen rászorul a tudományra, azokra a gazdaságpolitikai igazságokra, melyeket a tudomány már megállapított. A publicistikának mindenekelőtt az u. sz. naponként változó poli-

¹ Hazánkban *Concha* emeli ki a tudomány és publicistika közötti különbséget művének bevezetésében.

tikai constellatióval kell tisztában lennie, hogy a jelen körülmények közt legmegfelelőbbet és a keresztülvihetőt kiválaszthassa. Míg tehát a tudomány az igazságot, addig a publicistika a konkrét körülmények közt legezészerűbbet keresi.

A tudomány és a publicistika megfelelő megkülönböztetésének elhanyagolása több okra vezethető vissza. Mindenekelőtt természetesen az a döntő, hogy a gazdasági politika tudományának és a gazdasági publicistikának közös a tárgya. Nagyon hozzájárult ezenkívül a megkülönböztetés elhanyagolásához az is, hogy a tudomány művelői igen sokszor megszólaltak egy-egy konkrét gazdaságpolitikai kérdésre nézve és munkáiknak így esetben részben a tudományos munkásság által nekik szerzett tekintély, részben pedig azoknak a rendesen nagyobb tudással kidolgozott volta tudományos munka színében tüntetett fel sok oly művet, mely iránya és egész szelleme folytán a publicistika körébe tartozik, minthogy a tudomány általánosságban mozgó körét túllépve a konkrét politikai helyzetet tárgyalja. Más szóval a tudós munkáját, ha az a publicistika terére is esapott át, tudományos irányúnak tekintették, mi által az ügyis kevésbé figyelembe vett különbség tudomány és publicistika közt még elhomályosult. Pedig a tudósnak a publicistika terén kifejtett működését is a szorosabb értelemben vett tudományos működéséhez számítani csak oly hiba, mintha a politikai életben a tudósok által kifejtett tevékenységet, egy tudósból lett minister gazdaságpolitikai jelleggel bíró rendeletét, vagy képviselői beszédét tudományos tevékenységével összevetészenők, holott jól tudjuk, hogy itt a tudós sem mint az elfogulatlan kutatás embere, hanem mint konkrét viszonyoktól befolyásolt és azok nyomása alatt álló ember cselekszik, kinek a tudománya által bírt szélesebb látköre, tisztább felfogása természetesen azért itt is ki fog világlni.

Ezek után világos, hogy a tudomány és a publicistika közti különbség határozott tudatával kell a gazdaságpolitikai tudományt tovább fejleszteni. Míg ugyanis, a mint láttuk, a publicistika, bár akadémikus, de mégsem elméleti jellegű, addig *a tudomány mindig határozottan elméleti jelleggel bír.* Feladata elméleti igazságok megállapítása és nem gyakorlati szabályok felállítása. Bár az élet eseményeiből és az ember természetéből, tehát az életből meríti anyagát, mindig bizonyos elvontság, általánosságban maradás kell, hogy legyen benne. A gazdasági poli-

tika tudománya nem azt van hivatva kutatni, hogy egyes adott esetben mikép alakítandók át az egyes intézmények, hanem a gazdasági intézmények lényegének, azok típusának kikutatására. Az egyes hasonló intézményekben felfedezett közös vonásokból megrajzolja az intézmény típusát és igyekszik kideríteni, hogy mily feltételek alatt keletkezhetik az illető intézmény vagy rendszer, mikép alakul az át a körülmények változása következtében, milyen előnyei, hátrányai vannak stb. Számos íronál található az az egész téves felfogás, hogy a gazdasági politika tudománya nem foglalkozik szintén elméleti úton a körébe tartozó kérdésekkel. Pedig a gazdasági intézmények és rendszerek lényegének megvizsgálása, azok okozati viszonyainak kiderítése teljesen elméleti feladatok.

A tudománynak ily törvényszerűségek kutatásán és a gazdasági intézmények és rendszerek fejlődési irányzatának megvilágításán túlmenő feladatot tűzni, teljesen hibás, a mint az már az eddigiekből is kitűnik és a későbbiek folyamán még inkább ki fog tűnni. *Wagner*, ki az elmélet határait túllépő és egyenesen a gyakorlati életre irányuló feladatot is von a gazdasági politika tudománya körébe, nagyon jól érzi azt a veszélyt, mely ez által a tudomány lényegét fenyegeti. Igen jól érzi *Wagner*, hogy nagy veszélyben van a tudós működése, ha közvetlenül a gyakorlati életre akarja irányítani eredményeit, mert kutatásai könnyen elvesztik a tényleges tudásra és eddigi határozott ismeretekre alapítottságukat. Ezért az elméleti feladaton túlmenő feladatnak való megfelelés tekintetében legnagyobb óvatosságra inti a tudóst és ebbeli működését csak bizonyos óvadékok (a tényleges fejlemények jogosságának legalább viszonylagos elismerése, a jogrend befolyásának tekintetbe vétele a gazdasági életre vonatkozólag és a külső természetre vonatkozó ismereteink fejlődésének túl nem becsülése) mellett tartja megfelelően keresztülvihetőnek. *Wagner* szavai egész határozottan mutatják, hogy a szerinte egészen gyakorlati feladatok megfejtésénél a kutatások tudományos jellegét meglehetősen félti.

Bár *Wagner* sem tesz, a mint különben már az eddig róla mondottakból is kitűnik, különbséget tudomány és publicistika közt, mégis érzi ő is a megkülönböztetés szükségét, ezért hangsúlyozza, hogy „a közgazdaságtanban, mint tudományban, nem egy meghatározott országnak meghatározott időben való concret

kérdéseivel van dolgunk, nem a kérdés gyakorlati egyéni esetével, t. i. azzal, hogy mi történjék. Ezzel a gyakorlati közgazdasági politika foglalkozik.“¹

Daczára annak, hogy a közgazdaságtan tudományának művelői még máig sem egyeztek meg arra nézve, hogy mit tekintsünk a tudomány második részének, a gazdaságpolitikai rész feladatának, mégis bizonyos közös szempontokkal a gazdaságpolitikai kérdések tárgyalásánál a legkülönbözőbb irányú írónál is találkozunk. Arra nézve ugyanis a tudósok már többé-kevésbé egyetértenek, hogy a gazdaságpolitikai kérdéseknél bizonyos általánosságban maradás szükséges, hogy továbbá legvégső fokban mégis a gyakorlati élet befolyásolása a közgazdaságtan tudományának a célja, valamint arra nézve is megegyeznek, hogy a tudományos kutatás folytán elért eredmények a történeti fejlődés folytán bizonyos viszonylagossággal bírnak. Szintügy nagyjában egy véleményen vannak arra vonatkozólag is, hogy az észlelt és bonczolt jelenségek lényege az ethika által megállapított eredmények tekintetbe vételével vizsgálendő. Vizsgáljuk most e szempontokat és azok helyességét egyenkint.

A mi mindenekelőtt az első és második szempontot a tudománynak az általános, a tipikusra irányzott voltát és a gyakorlati élet befolyásolásának mint végcéljának való felfogását illeti, e két szempontot a régebbi írók kombinálva juttatták érvényre, mi által a fent jellemzett ama felfogásuk keletkezett, hogy a tudomány a gyakorlati élet számára irányadó oly rendszert kell, hogy dolgozzon ki, mely általában, az ember természeténél fogva helyes, mely tehát általános érvénnyel bír minden nemzeti és időbeli különbség mellőzésével. Így keletkezett a gazdaságpolitikai ideál kidolgozásának gondolata a szóban forgó két szempont kombinációja folytán. Ma a gazdasági politika irodalomtörténetén tanulva, külön-külön kell e két szempontot és az azokból folyó következményeket szemügyre vennünk.

Az általános, a tipikus, a „generell“ kutatása, a mint *Menger* mondja, éppenséggel nem abban áll, hogy minden nemzetre és minden időre szóló célokat tűzzünk ki a gazdasági politika számára. Éppenséggel nem a célra, nem a gyakorlati

¹ Grundlegung der politischen Oekonomie. III. kiadás. I. rész, I. félkötet, 165. oldal.

élettel való összefüggésre vonatkozik a tudomány általánossága, hanem a kutatás terére. Nem az folyik belőle, hogy általános, mindenre és mindenkorra kiterjedő gazdaságpolitikai eszményt keressen a tudomány, hanem az, hogy kutatásait lehetőleg minden emberi társadalomra, minden nemzetre és minden földre terjeszsze ki, hogy e mellett lehetőleg minden kort felöleljenek kutatásai.

Az általánosság a kutatás minőségének még egy másik oldalát is illeti. A mint ugyanis fent láttuk, a gazdaságpolitikai kérdésekkel lehet foglalkozni a fennálló politikai helyzetben felmerült *concret* kérdések megoldása szempontjából, de lehet foglalkozni oly módon is, hogy e *concret* kérdések megoldása kutatásainkat közvetlenül nem érdekli. A tudománynak ezt a *concret* feladatoktól való távolállását, a minden időkre és minden nemzetre szóló feladatok megoldására irányzottságát is jelenti a tudomány általánossága.

A mint az igen természetes, az általánosság és a gyakorlati élet befolyásolásának mint végeznének tekintése kombinálva, egészen helytelen fogalmat keltett a tudománynak a gyakorlati célját illetőleg is. Úgy tűnt fel a dolog, mintha a tudománynak a feladata az volna, hogy közvetlenül befolyásolja az életet az által, hogy a gyakorlati politikus a tudománytól kidolgozott általános ideál mielőbbi megvalósítására törekedjék. Úgy fogták fel a dolgot, hogy a tudománynak közvetlenül kell irányoznia a tényleges gazdaságpolitikai életet, a mennyiben feladata körébe utalták azoknak az eszközöknek a kikutatását is, melyek útján a fennálló gazdasági rend az eszmény irányában átalakítható. A tudományt tehát így ez által *concret* gazdaságpolitikai kérdések akademikus megoldására hivatottnak mondták ki.

A gyakorlati élet befolyásolása a dolog lényegét tekintve kétféleképp történhetik. Mindenekelőtt közvetlenül; erre először is a gyakorlati politikusok, az állami és egyéb közhivatalokat viselő egyének vannak hivatva. De ily közvetlen befolyásolás az is, a midőn egy-egy *concret* politikai kérdésből kifolyólag az idevágó tényeket és gondolatokat akademikusan bár, de mégis a *concret* eset folytonos szemmel tartásával vizsgáljuk. Ezzel szemben közvetve is lehet a gyakorlati életre befolyást gyakorolni; ha t. i. nem is a felmerült *concret* esetet vizsgáljuk, hanem a jelenségek általános típusát és alakulási módjait, akkor sem fognak vizsgálódásaink a gyakorlati életre nézve közömbösek, hatástalanok

maradni, mert a politikus, a publicista az így megállapított igazságokat fel fogják használni, azok előtt nem fognak szemet hunyni.

Ha már most vizsgáljuk, hogy a tudomány a gyakorlati életre milyen alakban lehet hivatott befolyást gyakorolni, akkor válaszuk nem lehet kétes. Az, hogy a tudománynak „sine ira et studio“ kell kérdéseit bonczolni, már magában megadja a feleletet. És miért kell a tudománynak pártszenvedélytől menten pusztán az igazság kiderítése végett az előtte felmerülő kérdésekkel foglalkoznia? Mert csak így felelhet meg gyakorlati céljának, az életnek elfogulatlan irányban való befolyásolásának.

Ha tehát nem az egyes concret esetekben a követendő utat megjelölni, nem az eszmény elérésére teendő lépéseket kijelölni a tudomány feladata, akkor mikép befolyásolja a gyakorlati életet? Ha a tudomány nem dönt szabad kereskedelem és védvám, bimetallismus és monometallismus, államvasúti és magánvasúti rendszer között, akkor mikép befolyásolhatja helyes irányban az életet?

A tudomány irányzó, a gyakorlati életet egyre tökéletesbítő tevékenysége abban áll, hogy tisztán a maguk valóságában érthetővé teszi előttünk a gazdasági intézményeket és rendszereket, valamint azok alkalmazásának változásának feltételeit, előnyeit, hátrányait. Feladata tehát az irányzást illetőleg csak az elmék felvilágosítására terjed ki. Irányoz az által, hogy elénk állítja a valót, melyet a jelenségekről szóló képzeleteink hiányossága és a gazdasági tények köré csoportosuló érdekharcz következtében vagy egyáltalában nem ismertünk kellően, vagy pedig alapjában félreismertünk. Megmutatja, hogy miből lehet választanunk és egyúttal elénk tárja azt is hogy, mily kérlelhetlen következményekkel jár bizonyos körülmények között, ha az egyik vagy másik intézményt vagy rendszert választjuk.

A tudomány irányzó hatása nemcsak a gazdasági politikában ily természetű, hanem az egyéb politikai tudományokban, a sociológiában és az általános politikában is. A természettudományok irányzó hatása a gyakorlati életre egész hasonló; a phisika nem tanítja, mikép kell házat építeni, csak azt, hogy mily szabályoknak van alávetve az egyes anyagok szilárdsága, hordképessége, a chemia is csak az elemek és vegyületek általános tulajdonságait és a chemiai folyamatokat magukat elemzi, de a gyakorlati alkalmazást nem vonja körébe, ez már a technologia feladata.

Mindebből eléggé kitűnik, hogy a közgazdasági politikában is csak a dolgok lényegének felkutatása a tudomány gyakorlati feladata és a konkrét esetekre nézve ezek alapján a helyes irányt kijelölni az összes feltételek, előnyök és hátrányok mérlegelése alapján, már nem a tudomány dolga, mert hiszen ez már nem elméleti kutatás, hanem az ily kutatás eredményeinek oly alkalmazása, mely a konkrét esetben való mély elmerülést tételez fel, a mi már nem tartozik a tudomány hatáskörébe.

Ha ez utóbbi szempontot kellőképp tekintetbe vesszünk, akkor meg fogjuk érteni, hogy miért hibás *Wagner Adolf* álláspontja, a midőn oly értelemben magyarázza a gazdasági politika tudományának gyakorlati feladatát, hogy a fejlődés célját és az ennek elérésére alkalmas eszközöket kijelölje. A tudomány általánosságánál fogva a konkrét körülményekbe be nem hatolván, másrészt általános, a konkrét viszonyoktól független eszményi állapot nem létezvén, okvetlenül hibás eredményre kell jutnia annak, a ki a tudomány általános igazságaiból a konkrét viszonyok tekintetbe vétele nélkül akar eszményt felállítani; a konkrét körülményekbe való belemélyedésre ellenben a tudomány éppenséggel nincs hivatva.

A harmadik szempont, mely a közgazdaságpolitikai kutatásoknál most már az írók egyetértő véleménye szerint tekintetbe veendő, az egyes intézmények és rendszerek viszonylagos jogosultságának és történeti fejlődés eredményeként való felfogása. E szempont kellő kidomborítása természetesen főképp a történeti iskola érdeme.

A gazdasági politikában, mint a társadalmi gazdaságtan egyik részében, az ember gazdasági természetének szempontjából kell a jelenségeket és intézményeket tekinteni. Hogy azonban csupán a gazdasági szempont nem lehet irányadó és az ember etikai természetének a gazdasági életre való befolyása a gazdasági politikában még sokkal inkább tekintetbe veendő, mint a társadalmi gazdaságtan első, ú. n. elméleti részében, azt is igen gyorsan fel kellett ismerni. Hogy azonban az etikai szempont mily módon és mily mértékben érvényesüljön a gazdasági politika tudományában, arra nézve eltérők az egyes írók nézetei.

Újabban *Dietzel* hangsúlyozza az etikai szempont jelentőségét a gazdasági politikában és annyira megy, hogy a gazdasági politikát egyenesen az etika alkalmazásának tartja. „A gyakor-

lati tudományok“ — így írja *Dietzel* — „az elméleti anyagot használják ugyan, de *alkalmazni* az etikát alkalmazzák; ez utóbbi és nem az elmélet az alap, melyen felépülnek. A gazdasági politika mint alkalmazott ethika tekintendő, ellenben sohasem tekinthető alkalmazott elméletnek.“¹ Szerinte épp ezért annyi gazdaságpolitikai rendszer van, a hány ethikai irány.

Vizsgáljuk csak közelebbről a dolgot. Ha a gazdasági politika alkalmazott ethika volna, akkor az etikának kellene a jelenségek és intézmények vizsgálása irányának a főszempontját szolgáltatnia. Ha ez így volna, akkor tényleg annyiféle gazdaságpolitikai tudomány volna, a hány ethikai irány. De vajjon igazán az ethikai szempont a fő a gazdaságpolitikai kutatásoknál? A tárgy egész felfogása, az egész rendszertan és a társadalomgazdasági tudomány egész lényege ellentmond ennek. Hogyan lehet p. o. a vasúti politikát, a kereskedelmi politikát alkalmazott etikának mondani? Az anyag egész beosztása, főképp pedig az anyag lényege kétséget nem enged az iránt, hogy a gazdasági politika nem az ethika alkalmazása, hanem olyan tudomány, melynél a gazdasági szempont a legelső. Hogy ethikai szempontok, a vasúti, mint a kereskedelmi politikát illetőleg tényleg tekintetbe veendő, az világos. De ebből még nem következik, hogy a gazdasági politikát ethika alkalmazásának kellene tartani.

Dietzel tévedése azon alapul, hogy míg a társadalmi gazdaságtan első része főképp csak a gazdasági rugókat és a jelenségek gazdasági oldalát veszi tekintetbe, addig a gazdasági politika inkább az egész étellel, melyben az ethikai szempontok is bentfoglaltatnak, törődik. A gazdaságpolitikai kérdések vizsgálásánál érvényre jutó számos szempont közül az egyiket, az ethikait azután *Dietzel* annyira kiemeli, hogy e szempontra alapítottnak véli a gazdasági politikát, mint tudományt.

Még ha csak a socialpolitikára vonatkoztatná *Dietzel* az ethikai szempont dominálását, akkor érthetőbb volna eljárása, mert a socialpolitika leginkább nyújt tért ethikai követelményeknek a tudományos kutatásoknál való alkalmazására. De azért itt is elhibázott volna az a felfogás, hogy ethika alkalmazásáról és nem lényegileg gazdasági tudományról van szó. Az ethikai elvek tekintetbevétele csak egyik szempont, mely az egyéb szempontok

¹ Socialökonómik. I. kötet, 38. oldal.

(physikai keresztülvihetőség, emberi szervezetre való hatás, történeti jogosultság stb.) közt érvényesül, mely azonban épp oly kevésbé mondható a tudomány főszerpontjának, mint az intézmények és rendszerek vizsgálásának egyéb szempontjai.

A tudománynak a gazdaságpolitikai intézmények és rendszerek vizsgálatánál nem szabad azok gyakorlati következményeinek kutatása mellett az ethikai következmények felderítésére elfelejteni. A tudománynak mindenesetre feladatkörébe tartozik az intézmények ethikai előnyeire és hátrányaira kiterjeszkedni, azokra a figyelmet felhívni. A mint azonban a fent kifejtett álláspontra helyezkedünk, hogy t. i. a gazdasági politika tudománya csak a jelenségek és intézmények összefüggésének és következményeinek a vizsgálatára van hivatva és sem általában, még kevésbé pedig concret esetekben nincs tanácsadásra, a tényleges élet közvetlen befolyásolására hivatva, akkor be kell látni, hogy az ethikai elvek változása az ily értelemben felfogott tudományra nézve csak kevesebb befolyással lesz, mert a gazdaságpolitikai tudomány csak az ethika főbb elveit veszi figyelembe, ezek pedig csak lassabban változnak. Ez minden éppen abból következik, hogy a tudomány általánosságban marad, hogy tehát egy-egy új ethikai igazság felismerése, feltéve, hogy az a gazdasági politikára egyáltalán vonatkozik, csak annyiban van hatással, a mennyiben az egyes gazdasági intézmények és rendszerek, valamint ezek következményei vizsgálatánál az eddig irányadó számos szempont közül az egyik vagy másik némileg változott, minek folytán a tudomány által az illető jelenségről vagy intézményről nyújtott kép csak legfeljebb kevésbé fog módosulni.

Ez, a mint mondtam, a tudomány általánosságban maradásának a következménye és épp azért a gyakorlati politikában, valamint a publicistikában másképp áll. Ezekre nézve ugyanis igaza van *Dietzel*-nek, a mennyiben a gyakorlati politikusok és publicisták annyiféleképp foghatják fel az egyes concret kérdéseket, a mily különbözők ethikai nézeteik. Egy példa a kérdést még jobban meg fogja világítani. A tudomány a munkaidő hosszát vizsgálván, annak felhozása mellett, hogy a túlságos munka az ember erkölcsi fejlődésére hátrányos, ki fog terjeszkedni a túl-hosszú munka következményeinek és alkalmazási feltételeinek a vizsgálatára csak úgy, mint a 8 órai munkaidő elemzésére; a politikus, a publicista pedig a szerint, hogy erkölcsi meggyőző-

désénél fogva a kevésbbé értelmesek megdolgoztatását a szellemileg vezető osztály érdekében, vagy pedig az alsóbb néposztályok szellemi színvonalának a magasabb osztályok rovására való felemelését tartja helyesebbnek, a hosszú munkaidő vagy a 8 órai munkanap pártjára fog állani és a szélsőségek közt épp úgy minden árnyalat elképzelhető, a hogy ethikailag is igen különbözőkép lehet az egyes kérdéseket felfogni.

A mint látjuk tehát, az ethika elveinek a változása a gazdasági politika tudománya által nyújtott képet, a mennyiben e tudomány feladatát helyesen fogjuk fel, csak némileg fogja változtatni, minthogy e tudománynál a gazdasági és nem az ethikai szempont az első sorban irányadó.

Dr. Heller Farkas.

A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET,
MINT KORSZELLEM KIFEJEZŐJE OLASZORSZÁGBAN,
NÉMI TEKINTETTEL MÁTYÁS KIRÁLYRA.

(Tizedik közlemény.)

Az utolsó vacsorát többször, a személyek jellemének és helyzetének eltérőbb kitüntetésével, alig festették meg a festők, mint a hányszor próbálták a politikusok ezen vajudó korszak alkonyán ezen állam rendszerét körülményesebb emberismeret alapján megoldani. Guicciardini firenzei honfitársainak oly alkotmányt kívánván, minő Velenczéé, azt ajánlja, hogy ehhez lehetőleg közeledjenek ügyes combinatiók segélyével. Szerinte a gonfaloniere élte hosszára neveztessek ki, a mi e hivatalt a doge méltóságához tenné hasonlóvá. Hogy a Mediciek fejedelmi zsarnokságát aristokratikus köztársasággá átalakítsa, a legfőbb hatóságot egy senatusra akarta ráruházni, mely a velencei pregadi intézményének felelne meg, e senatusban pedig a legfőbb hatóságot egy tíz tagú s félévenként megújuló bizottságra ruházza, mely a velencei giuntára emlékeztessen. Paruta is, miként Polybios, Cicero és Machiavelli, előnyt adván a vegyes kormányzatnak a tiszta kormányzatok felett, a mennyiben szemében nem a monarchia a legjobb rendszer, sem a demokratia, vagy aristokratia, hanem e három formának a vegyülete s egymással való oly megegyeztetése, hogy a fejedelem, az ország nagyjai és a nép egyformán vevén részt a közügyekben, egyik a másikat el ne nyomja, a vegyes kormányzat ideálját Velence kormányzatában vélte megtalálni.

Így állanak elő a különböző fokozatokban olyan motivumbeli hasonlatosságok alkatrészei, a milyenek Antonio da Sangallo római Farnese palotájának úgy földszinti, mint emeleti ablakain

láthatók, a hol, a mikor nincs az ablakok körvonalaiiban, illetőleg egészében, megvan a kisebb részletekben az egyezőség.

Bramante (és a hozzá szorosan csatlakozó Raffael, kinek neve a felső olaszországi renaissanceval mindig összekötve marad) művészetében bebizonyította, hogy kell a legegyszerűbb eszközökkel nagy térhatásokat elérni, a legtisztább profilokat rajzolni és az összes részleteket az egésznek alárendelni.

Templomaiból kevés maradt ugyan fönn, azonban az ő szellemében és az ő szabályai alapján épített templomok sora — hasonlóan az e korban követett görög politikai rendszerekhez — annál nagyobb.

És habár a constructionnak — mint az állami életben is — megszokott alaptörvényei nem inognak s az építészeti tagok összege nem szaporodik meg és jóllehet a centralis kupolaépületeket már a XV. század második felében találhatni, mégis az összbnyomás meghatározására a későbbi renaissanceban még élesebben, mint az elmúlt időkben, hangsúlyoztatik az épületműnek compositiója, mely a kevesebb számú, de erőteljesebben profilrozott és dór oszlopokkal megerősített tagokat, a fülkékkel áttört falfelületeket, a pilasterekkel összefoglalt és oszlopokkal s ormokkal hangsúlyozott ablak- s ajtónyílásokat, az előszeretettel keresett contrastokat az egész mű arányosságának hatásában és a tömeg harmoniájában — mindig az egészre való tekintettel — egyesíti s az építészek alkotásaiknak súlypontját a viszonyokra helyezik.

Az építészet e tekintetben, a mennyiben a fölé- és alárendeltséget már a pusztá elrendezéssel s technikailag fejezheti ki, előnyösebb helyzetben van a szobrászatnál és festészetnél, mely kettőnek a fenti czélt pszichologiai úton (l. pl. Michelangelo Lorenzo pensoso-ját) kell elérnie.

Mi sem gátol minket annak kimondásában, hogy az egész szellemi forrongás az alkotásoknak formai bőségével egy-egy uralkodó s meggyőzőbb eszmének körülírt kifejtésére és megvalósítására tör. Mert különben közvetlenebb aesthetikai gyönyörködtetés a képzeletnek változatos foglalkoztatása mellett a kerिंगőbb gondolat, illetőleg fogalom és igazság mindenestre rövidséget szenvedne, ha úgy szórakoztató változatosság, mint részletekben való szabátosságra czélzó törekvés folytán egy-egy képen nem, hanem teljességben csak több képen (pl. ha a raffaeli Madonnát mind egy sorban látnók, akkor a Szűz Mária anyai érzelmek,

istenanyai gondolatok és mennyek királynéjának hivatása alapján művészileg meghatározott eszméje a maga fenségében jelennék meg) képes érvényesülni és letükröződni.

Természetes, hogy a platói aesthetika szerint fokozatokat tovább is kereshetünk s Raffael sixtini Madonnájában mintegy összes Madonnáinak ideáit összegezi.¹ Leonardo szerint „az isteni, a mely a festőnek tudományában rejlik, eszközli, hogy a festőnek szelleme a hasonlósághoz isteni szellemmel emelkedik fel“.

A sok Madonna-ábrázolás mutatja, hogy az Istenanyán nyugvó két eszmevilág tartalma a számos egyházi tudás által bőven fejtegetett sok isteni és emberi erénynél fogva igen gazdag arra, hogy ezek összességének és egyeseknek kiemelésére a művészeknek legsokoldalúbb inventióra nyújtson alkalmat. Az egyházilag elfogult quattrocento a Madonnát inkább ábrázolta egy trónszéken, mint levegőbe emelve; míg a megváltozott fel-fogás, a mely a földinek s az éginek érintkezését kerülni akarja, a XVI. és XVII. században ezen ideális semát (v. ö. Raffael Folignoi Madonnáját) előnyben részesíti.²

A gyermek és az anya közti viszony bensőségét már a XV. századbeli szobrászok is kifejezték. E században a festők a szobrászokat még nem követték. Raffaelnek a Madonnák ábrázolásában egy a fenti eszmék úgy magasztos, mint a legközéletibb szív érzelmeihez szóló, a leggyöngédebbtől a legfensége-sebbig elbájoló formagazdagságot és szépségfokozatokat teremtett meg.³

A művészek nemcsak a legkomolyabb jellemvonásokat veszik észre, hanem a leggyöngédebbeket is felfedezik s az érzékibb öröm hangulatát is kifejezik, olyanféleképen, mint Correggio, ki a három Parcát ujjongó Bacchansnőknek festette, rózsafüzérekkel és szőlőlombokkal kezükben az emberi sors rokkája és fonalai helyett.

Raffael folignói Madonnáján a nehézkes komolyságú férfitypusok közepette egy kis meztelen Krisztusra feltekintő angyalfiú látszik kis táblácskával, a kire az szemét szegzi s így a kép

¹ V. ö. Raffael új platonikus szellemű nyilatkozatát Baldassare Castiglionehez intézett levelében. Woermann i. m. 133. l.

² Wölfflin 122—123. l.

³ Raffael Madonnáinak behatóbb elemzését I.: Die Kunst der Renaissance in Italien, von Adolf Filippi. Lipese, 1897. II 546—557. l.

megfelel a cinquecentói styl ama követelményének, hogy a tömegeket gondolatok kössék össze, ide tartozik tehát némi horizontális elem.¹

Nekem úgy látszik, hogy Raffael Madonna-képeiben a Firenzében festettektől kezdve fokozatosan az érzelmek analýsálatlan-ságából kiindulva a Rómában festettekben észrevehetően majd összeömlőve, majd úgy, hogy elkülöníthetők az egyes szellemi és erkölcsi tulajdonságok, nemcsak egyre növekvő tökélyben, hanem el-elválasztható és külön-külön felismerhető minőségben ábrázolva — s ezen művész consequens szokása szerint — mindenben élénk viszonyban feloldva (l. Madonna a hallal, a hol az angyal Tóbiást hozza a Madonnának) lépnek elénk.²

Kezdve az anyai szeretet kifejezésének homályosságától, még umbriai időből tovább haladva a Firenzében festett Madonna del Granducában kifejezett több lelki sajátságának (szeretetreméltóságnak, végtelen szelidségnek), majd a Tempi házból való Madonna gyöngéd anyai szeretetének ábrázolásán, azt látjuk, hogy a Rómában festett Madonnákon először mindinkább szellemi erények, ezeknek gördülékeny egymásutánja, majd mindig kevesebbnek, illetőleg egynek kiemelkedése vehető észre.

Hogy ezen ügyesség elsajátítása a festőnek hosszabb küzdelembe kerülhetett, az abból is kilátszik, mert pl. a festői pályájának kezdetén festett: „A lovag álma“ cz. képen a vitézség és bölcsesség egyik, és a kegyes szeretet másik alakja nem tudja mutatni felismerhetően ezen jellemző sajátságokat.

¹ L. Wölfflin i. m. 123. l.

² L. Wölfflin u. o. 124. l. — A művész sokszor nemcsak a gondolatokat akarja felemelni, hanem az anyai szív gyöngédebb húrjait is szereti megérinteni. Igen elbájoló festményei Raffaelnek: Madonna a zöldben, Madonna stigliczczel és Madonna a szép kertésznő. Ezeken a kis Jézussal együtt látjuk Szent Jánost is, a kinek keresztjéről hiányzik a szalag az ecce agnus Dei felirattal, mely különösen a középkorban Krisztus jövődő szenvedéseire célzott. V. ö. u. e. Madonna báránynyal, továbbá u. e. az Orsz. Képtár 71. sz. (Arch. Ért. 1900 novemb. 15. 355—356. l.) Madonnát. L. még Girolamo Mazzola hasonlóan idyllikus képét. Orsz. Képt. 170. sz. (v. ö. Arch. Ért. 1900 nov. 15. füz. 320. l.) és Andrea del Sarto Madonnáját (Orsz. Képt. 66. sz., v. ö. Arch. Ért. 1900 nov. 15. 358. l.), Correggioét (Orsz. Képt. 55. sz., v. ö. Arch. Ért. 1900 nov. 15. 316. l.), Cima Conegliano Madonnáját Orsz. Képt. 98. sz. (Arch. Ért. 1900 nov. 15. 346. l.).

Az isteni szeretet Madonnáján (Madonna von der göttlichen Liebe), melynek eredetije a nápolyi múzeumban, egy régi szép copia a Palazzo Borghese-ben van, a kép gondolata a legnagyobb határozottsággal hatásosan és festőiesen van felfogva és tartalmilag az emberré lett Isten az ábrázolásnál a leghatározottabb központját képezi. Térbelileg is a Krisztus-gyermek a kép közepét foglalja el.

Az 1508—1513-ig festett Madonnák és az előbb (Firenzében) festettek között nagy különbség van. A csendes belső szeretetreméltóságot a komolyság, egyházi (= templomi) méltóság váltja fel, a mi abban is nyilvánul, hogy a gyermek Jézus gyakrabban lesz főalak, mint Mária. Ezen Mária-képekben erőlködés mutatkozik nagyobb erő kifejtésre, a clair-obscurben és teljes színekben való energikusabb képhatásra, az erőteljes vonalakra és a formák hatalmas erejére. Maga a Szűz a római női szépségnek erőteljes sajátosságát tükrözteti vissza.

Hogy Raffael kora nézeteivel mily teljes összhangban volt, a mennyiben a legmagasabb emberi szépséget, mint kifejezési eszközt, az isteni számára fogadta el, erről Vasari szavai tesznek tanúságot, a ki a „Lorettói Madonna“ — most már csak másolatokból ismeretes — képnek leírásában azt mondja, hogy „a Fiú oly szépséggel bír, hogy a fej vonásában és minden tagjában bizonyítja, hogy ő az Isten valódi fia“.

Raffael „Sixtini Madonnájában“, melyet Vasari szerint a s.-sistói benediktinusok számára festett, a legmagasabb szellemi jut kifejezésre, mely minden földitől felszabadult más világba emeli a szemlélőt és megdicsőült természetfölötti arczával hallgatásra készíti.

S a földi légkörnek az égi magasságtól való elkülönülése a renaissance virágzása korában mindegyre ritkább lesz, a közvetlenebb aesthetikai hatásnak is nem csekély előnyére. Hogy Raffael ezen fent említett természetfölötti és földi eszmény kétoldali szövetségét akarta Mária képeivel élénken észrevehető kifejezésre juttatni, azt nemcsak a reá erős befolyást gyakorló korszellemből, ennek ama többször említett eljárásából beláthatjuk, melylyel úgy az antik, mint a korszerű keresztény elemek összekeverésében, majd önálló, majd allegorikus egymásra vonatkoztatásában az eszméknek összeolvasztását szerette, hanem főleg megítélhetni a kor azon erkölcsi vágyakozásából is, melylyel

ez az eszmék sorozatában egy-egy fő, a többieknek nem csupán egybefoglalására, hanem fölemelésére is alkalmas vallási igazság olyatén kifejezését is kereste, hogy a szemlélő aesthetikai gyönyör-élvezetek útján a maga erkölcsi törekvését is feltalálhassa. Az olasz nők nem egy szép és kedves vonásából megalkotott Madonnák¹ hatásuk nagy részét főleg ama, képzeletet foglalkoztató testi hasonlóságaiknak köszönik, melyeket, midőn a nézőben felcsillantának, tökéletességükkel és erkölcsi idealismusukkal a lelket szellemibb világba emelik, a nélkül azonban, hogy a közönséges és nemes lét közösségét elhomályosítanák. Ezt az áthajlást és kölesönös eszmeátömlést eltalálni egyes szenvedélyek kirívó különbözése nélkül, csak igen kevés festőnek sikerült. Ez a harmónia legszebben szól hozzánk Raffael sixtusi Madonnájából,² a hol a Szűz, mint isteni Fiának hordozója, a szemeiből kisugárzó gondolatainak bőségével és rendkívüli élenkségével úgy arczában, mint egész testtartásában azt — az ellentéteket megegyeztető — szellemi és erkölcsi összeköttetést és kiegyenlítődő s boldogító önuralmat mutatja — a feléje néző II. Sixtus és a lefelé tekintő Barbara ellentétes helyfoglalása által is sejtetett³ — két világ közt, melylyel a szemlélőt is magasabb régióba emeli és egyensúlyba hozva megnyugtatja. Mária szemeinek szellemdús tekintete elárulja a messzelátó okos főt, mely nem gondol önmagával s telítve van olyan öntudattal, pl. mint Andrea del Sartónak igen előkelő Madonna delle arpie-ján látjuk, az altruistikus menygyei közbenjárás a nézőt kibékítő anyai szeretet erényeivel s így a nagylelkű pártfogás és anyai hivatás nagy feladatának rendkívül éber hatásával.⁴

¹ Némelyek vélik, hogy Raffael sixtusi Madonnája egy tényleg élt olasz nő alakjának utánzása lenne. Ennek a képe (Donna velata) Pitti galleriában van.

² L. Seemann i. m. III. 90. 1.

³ V. ö. Wölfflin i. m. 125—126. 1. — A contrastra érdekes összehasonlítással kínálkozik itt Albertinellinek Madonnája két térdeplő szenttel (u. o. 125. 1.), kik közül az egyik Krisztusra emeli tekintetét, a másik könyvéből imádkozik. — Wölfflin azonban téved, midőn Szűz Máriáról azt mondja: Sie ist nur die Trägerin, der Gott ist das Kind auf ihren Armen (u. o. 116. 1.).

⁴ Seemann i. m. III. 99. 2. — Természetes, hogy azon gazdag eszmetartalom, mely különösen Raffael műveit kitünteti, nem tesz kizárólagossá valamely gondolatot vagy eszmét s magának a hatás-

Jobban tűnik ez még ki, ha e képet összehasonlítjuk Tiziannak „Mária mennybemenetelét“¹ ábrázoló képével, a hol a mennybemenetelben csak Mária felmagasztalása nyer kifejezést. A kép constructiójából is kitűnhetik, mintha itt Mária gyenge volna ahhoz, hogy mások lelki javát is szívéen hordozza. Számos angyalkától körülvéve szeme sem az alatt levőkre nines irányítva, kik az ő közbenjárására szorulhatnának, sem egyenesen nem tekint, hogy fel s le egyformán láthasson, hanem a fent lebegő Atya Istenre van fordítva.² A kised Jézus nines karján, anyai kötelesség tehát szintén nem nyerhet kifejezést. Az alatt levő s külön zárt³ szemlélőkön nem elragadtatás, hanem nyugtalanság, sóvárgás vesz erőt az Isten anyja után egy jobb hazába, mint a kit a földre nézve kár volt elveszíteniök; a minek következtében az a biztató megnyugtató, melyet Raffael említett Madonnájának szemlélésénél St. Sixtus és St. Barbara bizalmat és hitet kifejező alakjai miatt is érzünk, nem jön létre. Mert nem az általánosabb közüdv problematikus gondolati kifejezése vehető ki Tizian ezen képéből, hanem azon magánboldogság utáni

nak titkát sem lehet megfejteti. Filippi (Die Kunst der Renaissance in Italien, 1897. II. köt. 648. l.) a sixtini Madonnáról ezt mondja: „Raffael erreicht den -- wie uns scheint -- reinsten und volkommensten Ausdruck Ueberirdischen auf einem Kirchenbilde ohne ein Symbol, ohne jeden ritualen Zusatz -- selbst auf das Segnen des Kindes verzichtet er und lässt es noch dazu spielend die Hand auf das einwärts gezogene Beinchen legen -- die ungemein einfache und ruhige. Behandlung der Formen sowohl, wie der Gesichtszüge erfüllen hier die verlangte Aufgabe vollständig für sich . . . (U. o. II. 648. l.). In welchem Masse aber die Wirkung in diesen einzelnen Theilen der Erfindung liegt, dass wir keiner ergründen, und so bleibt die Erfindung Geheimniss und es bleibt bei der ganzen Abrechnung ein metaphysischer Rest zurück, den wir dem Genius gutschreiben können. W. Koopmann Raffaels Handzeichnungen in der Auffassung. Marburg, 1897. 201. l. így szól: aber in der Disputa und in der Sixtinischen Madonna bildete er den Gehalt der katholischen Kirchenlehre mit den Mitteln der bildenden Kunst zu Werken von unvergänglichen Werke um. V. ö. még Springer i. m. 245. l. és Knackfuss: Raffael 100. lap.

¹ Seemann i. m. III. 99. 2.

² A pathosnak hasonló túláradása vehető ki Sannazarónak hires költeményéből (De partu virginis), a mely szerint Mária mint királynő égfelé tekintve hatásos szavakat mond. L. Wölfflin i. m. 190. l.

³ V. ö. Wölfflin (i. m. 129. l.) érdekes szavaival.

törekvés, melynek — nagyrészt a régi hanyatló görög-római szellemre emlékeztető — keresése nemcsak nagy részben a renaissancekori műveltség, hanem a süllyedés útjára esett Velence legjellemzőbb erkölcsi fogyatkozásainak is megoldása.

Az egyéni boldogság utáni törekvés még megragadóbban vehető ki Correggióinak szintén „Mária mennybemenetelét“¹ ábrázoló képéről, hol az alakok a szín és fényes szerkezet nyújtotta minden pompával kifejezve, valóságos extasisban látszanak lenni a mennyei boldogság személyi gondolatától, a mely azonban csak gondolatnak marad, azért ez bizonyos fokú búskomorságot nyom ezen alakok arczára. E képekből is megítélhetjük, hogy a festők az örök eszmékbe nemcsak fellengzőbb emberi vágyakat, hanem egyéni értékű önző törekvéseket is vegyítenek.

Mária ábrázolása a renaissancekorban e szerint háromféleképen történik: 1. Tisztán vallásos s egyházi szellemenben, a környezet buzgó áhítatának kifejezésével. Ez még középkori stereotipikus felfogásra emlékeztet. 2. Az egyén erkölcsi és természeti összeköttetéseinek olyatén észleltetésével, hogy az elvontabb vallás tudata ezért többé-kevésbé csorbát szenved s így fenségéből is veszít. 3. A vallásos ihlettség melegével s kellő mértékével úgy, hogy benne a természetfölötti eszmék egyensúlyba jönnek a társadalmi ember lelkének égi szükségeivel és földi viszonyaival. Az első a lélek — sejtelmest kereső — elmélkedésének, a második az inkább tapasztalati benyomásokból kifejlesztett subjectivebb érzelmeknek, a harmadik az akaratnak felel meg, mint együttvéve oly lélektani processusoknak, melyek az újjászületés felvilágosodásában folytonos hullámzó áramlatban lévén, az alacsonyt majd felemelik, majd az alacsony helyére a nagyot, a magasat szállítják le, mégis úgy, hogy — valamint a hullámhegy oka a hullámvölgynek — úgy a kicsinynek emelkedése szülője a nagyság kisebbedésének és megfordítva s így oka magasabb s alacsonyabb szempontok folytonos — majd aristokratikus, majd demokratikus, majd kölcsönös s egyenjogú — kieserélődésének.

¹ Seemann i. m. III. 110.

VIII.

Azt hiszem, könnyen értetődőnek látszhatik, hogy a lelki tulajdonságoknak nagyobb megfeszültsége többször kétséssé, illetőleg sokszor lehetetlenné teszi a boldogság, a megnyugvás kellemes érzelmének diadalmaskodását; bár a szent képeken a mértékenfelüliség kiegyenlítő elintézését nyer az égi hatalmat, a vallási erőnyeket megtestesítő vallási személyek természetfölötti varázsában, legtöbb képen mégis az erőyes érzelem s akarat kifejezésének s a tett gyors véghezvitelének nyomában az alak komolyságot s itt-ott fel-feltűnedező olyan skepticismust s — a régi római antinoui szobrok arcán látható — kisebb-nagyobb melancholiát árul el, a milyen az ezen korbeli társadalmi és államalakulások kísérletezéseit, erőszakos keresztülvitelét a czélszerűségben és állandóságban való kétkedéssel kísérték, a mint ezt Firenze, Genua és Pistója, de különösen Siena történetében látjuk legjobban, a hol a Montik öt pártjának villongásai az állandó politikai érzék létesülését folytonosan gátolták, úgy hogy a XVI. század elején Pandolfo Petrucci tényleg e város urává tette magát, e század vége felé pedig Firenze hercege erre a köztársaságra is kiterjesztette uralmát.

Nem csoda tehát, ha a cinquecentóban, valamint a pápaságnak azon törekvése, hogy a magasabb igazságok s ezen igazságok védelmére rendelt hatalom a részigazságokkal, a kisebb fejedelmekkel szemben érvényesüljön, ezen általánosabb eszméket kereső vajudásban bírja okát, azonképen Savonarola féltékenysége a magasabb eszmék iránt, az egyetemesebb igazságokért vívott művészeti küzdelem diadalának kérdésességében leli magyarázatát. Innen származik ellenszenve a túlságosan explanatív művészet iránt.

Ugyanis a meggyőződéseknek a sok ismeret felelevenítésével az emlékezet izgatásával, a technikai különféleség folytán más-más képzetek változatos felkeltésével előidézett divergálása, úgy szólván szórakozottsága, nem különben — az ezen kori apró fejedelemségekhez hasonlóan — kisebb körű térfoglalása az aesthetikai, szellemi és erkölcsi hatás tényezői egyensúlyának felhomlása következtében éppenséggel nem volt alkalmas arra, hogy a gondolatoknak egyetemes kifejlődését elősegítse. A fogalom, az egyetemesebb igazság megfult a mellékgondolatok árjában

s azon — csak folytonos magyarázatra, ill. találgatásra alkalmas — eszmekörök ködében, melyeket az olasz ember káprázatos műveltségének ethikai szempontból nem assimilált görög-tüze okozott. Ezért a concret alkotások, ezeknek formai bősége az eszmék lényegét csonkítással fenyegette.

S a kor — a nagy reformatióra éretten — sok tekintetben nem lévén meglegedve a többnyire inkább az egyénnek, mint a köznek szabadságát biztosító eszmékkal, ezért a már korábban megállapított fogalmak öröksége, mint az önkényes egyéni szabadság, továbbá — mint ezt a legkiválóbb művészek műtárgyainak szenvedélyes alakjai mutatják — a sokszor föllengző extasisba jutott türelmetlen ész elfogultságának, fictiv eszméinek ellensúlyozására szükséges kötelességek parancsainak megismerése, illetőleg az alsóbb s magasabb érdekkörök erkölcsi összeegyeztetése után áhítozott. A kor szakítani akarván az ész sajátos cultusával s a józan ész kritikájával, figyelemmel veti magát a természet és történelemfejlődés menetének vizsgálatára s úgy a természetben, mint a történelemben keresi az összefüggő fejlődést, a melyet a renaissance felvilágosultsága megszakított.

Nem csoda, ha az emberek a multba nemcsak visszapultani szerettek, hanem nagyrészt eme világ után áhítoztak is. Az 1474-ben született Ariosto Orlando Furiosójában ¹ a lovagiaság felé való visszavágyódás van kifejezve, a becsületes, nyílt harczok szeretete olyan korban, midőn az öngyilkosság divatja járta, továbbá a bátrak közti egyenlőségért való rajongás. Annak is van tehát magyarázata, hogy valamint egykor az athenaeiek gyanakvólag nézték a sophisták nevelési rendszerét, épp úgy kezdtek az emberek félni a renaissancekorban a humanistáktól, mint az ifjúságnak megrontóitól.

A természetes elemnek keresése az, melynek a művészetbe is közvetlenebb s érzékibb eleveiséget kellett bevennie.

A keresztény művészet Raffael óta rohamosan hanyatlik, az egyház csak látszat-életet él, az ellenreformatio óta a Madonna-képek kecsességükkel inkább az érzéki szépet tüntetik fel.²

¹ Radó i. m. II. 351. l.

² V. ö. Raffaels Handzeichnungen in der Auffassung, von W. Koopmann. Marburg, 1897. 205. l.

Az elméletibb művészi gondolatnak új felszabadítása egyfelől a bolognai iskola megalapítói és főképviselői: a három Caracci (1555—1619) eclecticus törekvésének adott létet,¹ a természetesnek az ész uralmától mentesebb kifejezésére való vágyódás másfelől Michelangelo Amerighi da Caravaggio természethű irányát szülte. E két lélektani ok — az előbbi remek művészettől megkülönböztetett — működésének a lökést — melynek hatása ott látszik a XVI-ik században egy Guido Reninek, Domenico Zampierinek (másként Domenichinónak), Francesco Albaninak, Sassoferratonak, Carlo Dolcenak stb. legtöbbször művészi hatás nélkül szükölködő, sokszor unalmas műveiben — megadta Savonarola, a lánglelkű szerzetes is azon ellenszegülés értelmében, a melylyel a subjectivismusában túlzottan egyénivé s szabaddá vált aristokratikus művészet ellen — maga is egyoldalúságba tévedve — fordult.

Dr. Janicsek József.

(Folyt. köv.)

¹ Annibale Caraccinak egy képén (a bolognai Pinakothékában) Madonna Paolo Veronese-, a gyermek és a kis János Correggio-, János evangelista Tizian és Szt. Katharina Parmigianino modorában van festve. L. Kugler: Geschichte der Malerei I. 335. l.

POSITIV TÁRSADALOMTANI ELMÉLETEK ÉS A VALÓDI POSITIVISMUS.

(Első közlemény.)

A társadalmi tudományok az embert, mint társas lényt, mint egy érte és általa is fennálló közösség tagját, életviszonyait, mint mások életviszonyaival kapcsolatos, közösen elintézendő, mert közérdekű vagy a közösség tagjainak magatartására kiható életviszonyokat tárgyazzák és vizsgálják. Vizsgálják és ismertetik az embert, nem mint magában álló, izolált valóságot, nem mint a természet világába behelyezett, az által létesített és fentartott lényt, hanem mint társadalmi productumot, mint összes *emberi* tulajdonságaival, emberi életkörülményeivel, viszonyaival társadalmi életre utalt, abban lényegülő, abból kipattanó, az által határozódó, önjelentkezésre, emberi létre az által képesített, tehát okvetlen abban megjelenő, az által létrehozott és adott organismust, mely benső természetét, életaktivitását tekintve, ex se se, lényegében, feltétlenül, eredetileg, önmagától és önmagáért társas lény, mint a hogy életképességét, miségét, lényegét minden létvalóság saját magában, compositiójában, sajátos tulajdonságaiban, némely más valóságokéval közös vagy azoktól különböző, de mindig egyéni, reá nézve kizárólagos, mineműségére határozó vonatkozásaiban bírja. Minden létvalóság, mint létegyység, öntét. azaz mint syntetikus egység lényegét, mivoltát, miségét saját egyéni tulajdonságaiban, benső életkörülményeiben bírja, melyek határozók a külső életkörülményekhez való alkalmazkodási képességére, a rajta kívül állókhoz való viszonyára, helyzetére, egy szóval megélhetésére nézve is. Az életenergia határoz első sorban az egyed életelebenségére, életképességére nézve s ennél-

fogva arra nézve is, hogy mily életműködést, *életmódot folytasson*, milyen körü, tartalmú és irányú legyen életműködése úgy önmagát, mint másokhoz való viszonyát tekintve. Mindennek külső életkörülményeit, életviszonyait tehát csak benső lényege szabhatja meg s így külső életkörülményei, életviszonyai ezen benső lényeg szerint és alapján vizsgálándók és deríthetők fel. A milyen vagyok, az vagyok ; a „mit“ a „milyen“ határozza meg. Minden benső lényege által az, a mi s a milyen. A külső életkörülmények, a külviszonyok csak arra nézve határozók, hogy ez a benső lényeg mily mértékben, a concret helyzetet tekintve, ad hoc mily erővel hatályosulhat a hatás és visszahatás törvénye szerint. A külvilág nem arra nézve határozó, hogy mi milyen, micsoda önmagában, hanem arra, hogy mily mértékben érvényesülhet rebus sic stantibus. Az evolutio, a kiválás, kialakulás nem az egyedekben van adva, hanem az összességben, az egészben, az összesség önfejlesztő, önkialakító képességében, tehát az „*egész*“ természetében, őseredeti s benrejlő képesítettségében s a mi már ez összességben valamivé lett, valaminek megjelent, egyediséget nyert, faji jelleget öltött, miségét, benső lényegét többé el nem veszti, másmineművé nem válhatik. Kérdéses reá nézve többé csak az, hogy miségét a környezetben mily fokon, mily mértékben érvényesítheti s csak addig és annyiban fejlődhetik, a meddig és a mennyiben benső lényege a külső ráhatások alatt megengedi, vagyis az egyes egyedek misége, ezzel élet- és fejlődési képessége megjelenésekor, mondjuk születésekor van adva. De már arra nézve, hogy egy-egy egyed de facto meddig él, mily mértékben érvényesül és fejlődik ki, külső körülmények, az ad hoc viszonyok, a környezet irányadók, vagyis az, hogy az összesség, a természet rendje őt hova, mily környezetbe helyezte s ezzel mintegy mily szerepre rendelte. Ez által válik éppen lehetővé az egészre, az összességre nézve, hogy lassú kialakulás, összhatás útján újabb és újabb lények, más és más benső lényeggel bíró öntétek előálhassanak, mint az összesség együtthatásának, kialakulásának productumai, abban az összességben, annak kialakulásában bírva, mily miségekként, micsoda lényekként előállásuknak, létrejövetelüknek alapját, előfeltételeit.

Mindeme lények, mint tömegesen fellépő jelenségek benső lényegét a szemléletben, reánk nézve fogalmuk adja meg, mely nem más, mint eme benső lényegnek külső jelentkezésekor való

szemlélete közben elvonás útján elgondolása. Gondolkodás, a dolgok elgondolása, vizsgálata, észlelése vagy leírása közben ugyanis gondolkodásunk bizonyos dolgokhoz bizonyos sajátságokat, tulajdonságokat fűz, feltételezve, hogy szemléletközben azokat a dolgokat ezen előre elgondolt tulajdonságok útján jelentkezőknek, megnyilatkozóknak fogja szemlélni éppen azért, mert eddig is azokat ily módon jelentkezőknek észlelte s mivel a dolgokat bizonyos formában megjeleníteni látja, ezen formákhoz köti azt a feltételt, hogy azokat bizonyos módon, bizonyos sajátságok, tulajdonságok megnyilatkozása mellett jelentkezőknek fogja észlelni. Gondolkodásunkban tehát a fogalom annak feltételezése, hogy a dolgokat olyanoknak fogjuk szemlélni, mint a milyeneknek eddig szemléltük azokat, azaz bizonyos létformákat, olyan tulajdonságokat kifejezésre hozóknak, megjelenítőknak fogunk szemlélni, a mily tulajdonságokat gondolkodásunkban azokhoz a formákhoz fűztünk. S azokat a létformákat ugyanazon gondolatformák jelölik s ugyanazon fogalom alá foglaljuk össze gondolkodásunkban, azonos közös névvel illetjük addig, míg lényegeseknek tartott sajátságaik tőlük elválaszthatatlanoknak, meglevőknek szemléltetnek s míg ennek következtében ezen dolgokat eme fogalmi sajátságaik, tulajdonságaik nélkül elgondolni nem tudjuk, míg benső lényegüket ily tulajdonságokból állóknak, összetettnek gondoljuk és ily tulajdonságok útján jelentkezőnek szemléljük.

Az embert gondolatunkban, fogalmilag, mint társadalmi lényt feltételezzük, sőt akkor is, midőn társadalmon kívül akarjuk elképzelni, de emberi lényként, tehát emberi tulajdonságokkal felruházottnak, csak mint társadalmi eszközök, előnyök birtokában levőt képzelhetjük el, életmódját, életfolyamatát tekintve. Bármily kezdetleges vagy magas fejlettségű embert gondoljunk el, azt csak mint bizonyos kezdetleges vagy előrehaladott társadalmi élet részesét, csak mint társadalmi embert gondolhatjuk el, sőt róla mi is csak mint társadalmi lények alkothatunk fogalmat, csak, mert társadalmi lények vagyunk, gondolkodhatunk róla. Gondolkodásunkban az ember fogalmából a társadalmi lényt ki nem küszöbölhetjük, mert ha megteszszük is, őt már nem mint eminenter embert vizsgáljuk emberi mivoltában és saját magunkat, mint gondolkodó s az embert vizsgáló lényt ezen minőségünkben csak mint társadalmi productumot tekinthetjük s minél magasabb szempontból, vagy a dolgok lényegébe minél mélyeb-

ben bepillantólag vizsgálódjunk, annál nyilvánvalóbbá lesz tudatunkban a társadalmiság, mint benső lényegünkhöz tartozó tulajdonság. Mert maga az emberi fejlődés törvénye a társadalmi élet törvénye és a mi valaminek ma törvénye, azaz okvetlen feltétele, kellett hogy létrejöttekor is törvénye legyen. E szerint akár minőségi, akár pusztán mennyiségi különbségek legyenek a többi élők s a társadalom, illetve általában az emberek élete és életmódja közt, különbségek s az illetők különállását, jellegét megállapító eltérések okvetlenül vannak, minek következtében okvetlen más vagy más módon és mértékben érvényesülhető, hatásukat tekintve más eredménnyel fellépő törvények szabják meg azok életét, életrendjét s így ezen különös életrend, életmód, annak milyensége és jellege okvetlen ezen különös eltérések és törvények, szabályok alapján és figyelembe vételével vizsgálható czélszerűen.

Vizsgáljuk most ezt a társadalmat s annak természetét közelebbről, *tisztán mint emberi élet hatályosító, fejlesztő és fenntartó természeti s így eredeti alakulatot, életfolyamatos egységet, organismust!*

A társadalom nem más, mint az emberi életviszonyok eredeti és szerves összessége. A társadalmi tudományok köréből ki van zárva mindaz, a mi nem az emberek életviszonyainak körébe tartozik, nem tisztán az ember természetében gyökerező életviszony, életjelenség, de viszont oda tartozik mindaz, a mi emberi vonatkozású, az ember életnyilvánulásai közt helytfoglaló s így az emberi életviszonyok vizsgálatánál figyelmen kívül nem hagyható. A társadalmat s ennek személyes, egyedi formáját, az államot, mint szerves, mert tagozott és önálló életfolyamattal bíró, sajátos egyéni és eredeti vonatkozásokat feltáró, élő valóságot kell feltüntetni, mint részek összességét, életfolyamatok és életjelenségek organikus egységét, akarat-elhatározások és cselekvések, tehát személyi életnyilvánulások benső kapcsolatát, számtalan alkatrész egybevágó, egy célra szolgáló, egységes életfolyamat körében véghezmenő, tehát életrendi működéseinek synthetikus egészét. A hol életműködés van, ott élet és élő is van s minden szerves életműködés valamely egyed, mint synthetikus egység életműködése. A jogot s jogrendet pedig úgy kell tekinteni, mint az élő szervezet, személyes egység, formájában, külső megjelenésében, egyéni alkatában, azaz alkotmányában más egységektől megkülönböztethető, különvált, elhatározási és cse-

lekvési képességgel bíró s e célra organumokkal rendelkező „én“ élettani szabályzatát, életrendjét. A való életet s valóban emberi életet, emberi életviszonyokat kell vizsgálnunk, ha a társadalom mibenlétét, természetét, sőt eredetét, keletkezését kutatjuk, mert különben vagy árnyékot üldözünk, vagy ha megfoghatót ragadunk is meg kutató kezünkkel, a mit megtaláltunk, bizonyára nem az emberi élet s nem annak természetes életrendje, a társaságos élet lesz. Az emberi társadalmat csak emberi életviszonyok alapján, mint azoknak természetadta életmódját, mint az ember lényegében, benső természetében rejlő, az által adott életrendet vizsgálva, fejthetjük meg annak mibenlétét, természetét, sajátosságait, lényegét, mert különben saját magunkat, az emberállatot, a valósággal élő, a gondolkodó, öntevékeny ént nem találjuk meg s *annak életmódját* nem ismerhetjük meg. Sem pusztán a bölcselkedés, sem a természettudomány, a szoros értelemben vett, tehát tisztán természettani törvények és vizsgálódás alapján, éppen a psychophysika s a néplélektan korában és világítása mellett, a tömegjelenségek figyelembe vétele nélkül, az embert és társadalmát egészében és lényegében meg nem fejtheti s annak vagy pusztán természetrajzát, vagy szellemi s így tisztán egyoldalú életnyilvánulásait adja, azaz a társadalom előtti vagy társadalmon kívüli lényt, a mi egy esetben sem az ember, mint élettevékeny valóság s nem fedi az ember fogalmát, ily lényt sem a valóságban, a szemléletben, sem a gondolkodásban nem találhatván. A társadalom előtti korszak általában az ember előtti korszak s a mint társadalmon kívüli ember, úgy a társadalom előtti ember sem képzelhető el s annak életrendje, mint emberi életrend meg nem fejthető, éppen azért, mert gondolkodásunkban az ember fogalmából a társas jelleg ki nem küszöbölhető, emberi életet s így embert társaságon kívül elgondolni nem lehet, ha az embert nem egymagában, hanem fogalmilag tekintem és olyan tulajdonságai, szervezeti és életrendi sajátosságai alapján is vizsgálom, melyek *természetüknél fogva* a közösséget, a többet tételezik fel. Egy-egy embert akár az őskorban, akár ma társadalmon kívül elképzelhetek, éppen azért, mert magát az embert, mint fogalmat, társadalomban élőnek gondolom s így privative, a jellegzetes tulajdonság elvonása útján, negatív tétellel tisztán logikai művelet útján egyeseket a társadalmon kívül helyezhetek, az összeséget, magát a fogalmat, társadalminak gondolva; de ha

az emberre, mint bizonyos sajátságokkal bíró, más valóságoktól elütő emberi valóságra lényegében, azaz fogalmában gondolok, akár jelen viszonyaiban, akár létrejöttekor vagy kialakulása, fejlődése folyamán: életét, fenmaradását, fennállását másnak, mint társaságoknak nem gondolhatom, a fenmaradást biztosító, tehát már természetileg egyedül lehető életmódnak csak az összműködést, a társasági életet tarthatom, magának az elvontan képzelt, tehát lényegében vett emberi természetnek megfelelően. Az ember, mint fogalmi összesség életképessége, fenmaradási lehetősége s ez által életmódja és életrendje nem az egyes izolált egyedekben, hanem a többben, a sokban, a tömegben van meghatározva és biztosítva; az együtteség, az összeműködés teszi az egyeseket is életképesekké; életműködéseik, emberi, sőt pusztán testi, szerkezeti képesítései és tulajdonságaik csak mint társas életműködések, képesítettségek és tulajdonságok jelentkezhetnek, érvényesülhetnek s teszik lehetővé az emberi életet és adhatják meg annak fogalmi elvonását. A jogphilosophia s a sociologia csak ott kezdődhetik, a hol jog és societás van s míg az embert nem társadalmi lényként vizsgálja, se nem jogbölcselet, se nem sociologia, hanem vagy általános vagy természetbölcselet, vagy pusztán anthropologia, esetleg metaphysika, sokszor tudományos rendszerbe öltöztetett költészet. Az igazi jogi vagy társadalmi tudomány a valóságos ember, a kész szobrot igyekszik szemünk elé állítani, szobrot, mely tetőtől talpig az élet mása, emberarczczal, emberi tagokkal, a melybe életet tud lehelni a folyton alkotó, ismereteiben teremtő emberi szellem. A szobron kívüli részt megkísérelheti megépíteni a philosophia, vallás vagy természettudomány a maga tudása, hite, ízlése szerint, a csapongó ész merész képzelmével; a jogász maradjon meg az élet, a valóság körében, melyet saját énünk megértet velünk, melyhez tartozunk, mely való világunk, életrendünk s embertársainké.

Igaz, a tudomány különböző ágai közt megvan a benső kapcsolat s bizonyára az egységes én, az emberi szellem, ismereteiben is egységre törekszik s egyik tudományág vívmánya fényt deríthet egy másiknak valamely eddig homályos kérdésére; úgy a bölcselet, mint a természettudomány a társadalmi tudományok számára is hasznos s okvetlen figyelembe veendő felfedezéseket tehetnek, melyek elől, mint ismereti igazságok elől, elzárkózni nem szabad; az egyik összhangzatos, áttekinthető

rendszerbe foglalva az egyes tudományok által felderített ismereteket s a tudományok módszerét s közös alapelveit megállapítva s keresve az általános, ú. n. alaptörvényeket, a másik pedig a részletkérdésekre nézve kísérletezés és közvetlen megfigyelés útján az inductióra alkalmas igazságokat kutatva és megállapítva s ezzel gazdagítva a rendező, összefoglaló én tárházát, az életre alkalmas és hasznos ismereteket felhalmozó raktárát; de ezen ismeretek, míg egyrésztől csak abban a körben s arra a kérdésre vonatkozólag fogadandók el feltétlen igazságok, plane alaptételek gyanánt, a melyre nézve bizonyossággal megállapítottak s nem szabad rögtön általánosítani, mert különben a legpositivebb igazság is általánosítva, vagy más körben pusztá hypothesis lesz, másrészt e pusztán bölcséleti vagy természettudományi igazságok vagy levezetések a társadalom mibenlétére, keletkezésére sohasem adhatnak — természetüknél fogva — teljes és bizonyos felvilágosítást, miután mindeme kutatások, vizsgálódások és megállapítások az emberi életnek csak egyik irányú, egyik közére vonatkozó, tehát nem az egészről kiinduló s így az egészre vonatkoztatható megállapítások, míg ellenben *a társadalom az egész emberi élet, a teljes ember nyilvánulatainak életrendi, tehát teljes összefoglalata*, minden emberi megnyilatkozásra képesítő életközösség, melyben szellemi és anyagi momentumok, szükségletek és javak, sőt maga a vizsgálódás, szemlélet és tudományos megállapítás lehetőség⁶ is adva vannak, miután a társadalmi élet maga az a képesítő erő, mely lehetővé tesz minden és bármely emberi életnyilvánulást, a társadalom az alap, a kiindulás minden emberi vonatkozásra, azzal magyarázunk s nem azt magyarázhatjuk a csak társadalomban létrejöhetett és kifejlődhetett, részszerű, mert az emberi élet egyik körére vonatkozó tudományok igazságaival. A természet és más tudományok haladásával, igazságainak szaporodásával csak az emberi élet tartalma s így a társadalom anyaga bővül, változatosabb, tartalmasabb, fejlettebb lesz az emberi élet s ezáltal szövevényesebb, összetettebb, tehát tökéletesebb, fejlettebb lesz társadalma, de magát ezt a fejlődést, tökéletesedést is maga a társadalom, az összelet adja meg. Az ember, mint életnyilvánulataiban okvetlen szellemi valóság is, szellemi javakkal bír s ily javakat termel. A szellemi javak és nyilvánulások pedig csak a társas ember tulajdonai, tehát az ember létbeli feltétlenséggel, életszükségletként társadalmi lény,

mert szellemi életnyilvánulásai, lényegi tulajdonságai, miségéhez tartozók; szellemi nyilvánulások pedig csak társadalomban, másokkal együttes, közös életben lehetők, a szellemi javak természetüknél, létrejöttüknél, annál fogva, mert megvannak, mert egyáltalán nyilvánulnak, okvetlen társadalmi javak. A szellemi javak, a tudományos igazságok, felfedezések, megállapítások mind csak az emberi élet tartalmát gazdagítva, a társadalom anyagát, milyenségét változtatják meg, azáltal az azt kitevő egyesek nézeteit, ismereteit s ezáltal gondolkodásmódját, szükségleteit, életrendjét, működési célját s így tartalmát változtatják meg s ily módon a minőségileg változott tartalomnak megfelelőleg idomítják, megváltoztatják a társadalom berendezését, mozgását, életfolyamatát, mi által ismét külső képét, keretét, szervezetét is megmásítják, mert a szerves összességben lehetővé teszik új szerves életfolyamatok megindulását s ezáltal új szervek és szervezet kifejlődését. Ily módon a minőségi különbség társadalom és társadalom, állam és állam között, *mint természetes, állandó, okvetlen fennálló, egyszersmind tisztán mennyiségi különbség tűnik fel*, miután az emberi életre képesített társadalmi tagok száma, ismeretei, szükségletei s így életműködései lesznek kizárólag irányadók valamely társadalom minemiségére, ezáltal más társadalomtól való különbözőségére, továbbá szervezetében kifejeződő, megjelenő egyediségére. Ezáltal válik lehetővé a társadalomnak *positív alapon* vizsgálata, a meglevő mennyiségi különbségek adván magyarázatát a társadalmak és államok közötti különbségeknek s a társadalom tartalmát megadó egyes határozmányok, mint mennyiségek pedig az illető társadalom milyenségének. A fejlődés így mint kényszerű, természetes, belülről jövő, tehát organikus folyamat tűnik fel, a mennyiségi különbségek, a quantitasok adván meg a fejlődés lehetőségét, illetve szükségszerűségét és fokát. A társadalom, mint meglevő, szükségszerű, mert emberi életrend, szerves léteység és életmód önmagától s önmagáért van adva és magyarázva és minden újabb eszme, nézet, ismeret, mint emberi képesítés csak az illető egyesek minemiségét s ezáltal életképességét és életmódját befolyásolja, mi a résznek az egészhez viszonyánál, a benső, organikus kapcsolatnál fogva a társadalom minemiségét is meghatározza. Minden, a mi történik az emberre nézve, a társadalomban s a társadalom alapján történik s így a társadalom misége és keletkezése mással, mint tartalmával, az

ember életmódjával, természeti képesítségével nem magyarázható; csakis azon nyilvánulásokkal, sajátságokkal, jelentkezésekkel, melyek élet és emberi nyilvánulatok, sajátságok, jelentkezések és nem az ember őseivel, származásával, állati, testi szervezetével vagy a tiszta ész kritikájával, de az emberi léttel magával, annak össztartalmával, melyet csak társaságosnak észlelünk és gondolunk. Lehet és természettani szempontból igaz, hogy a természeti egymásutánt tekintve, ez az emberforma lény egykor nem ember, hanem más, mondjuk, majom volt, de mi csak emberi társadalmat akarunk vizsgálni, melyre nézve irrelevans, hogy mi volt őse vagy elődje és milyen volt hajdan vagy most a majmok életrendje, mint a hogy a majom életmódjára nézve irrelevans, hogy milyen pl. a csigák életrendje. Mihelyt elfogadjuk azt alaptételül, hogy valamely lény ember, akkor azt embernek összes emberi sajátásaival, mindazon életnyilvánulatokkal tartjuk, a melyek mint emberi életnyilvánulások tekintetnek és vizsgálatnak s a melyek alapján őt — másoktól megkülönböztetve — embernek tartjuk és nevezzük. Egy szóval csak azon lényt tekinthetjük és vizsgálhatjuk emberi lényként, mely társaságos lény, mert ez a társaságosság tette és teszi reá nézve lehetővé az emberi életet, a fajon belül fejlődő s a társadalom által fejlődésre képesített és kényszerített lény életét. Az emberi élet kiindulása, tehát létrejötte, kipattanása a társadalmi léttel kezdődik, mely lehetővé tette az *emberként* fenmaradást, fejlődést, sőt azt is, hogy őt tisztán természettani vagy bölcséleti alapon vizsgálhatjuk, mert az embernek tényleg van természettana, szervezete, de van gondolatvilága, logikája s mindkettő a társadalomban nyerhet kielégülést és fenmaradást. Az életmód az arra való képességben s annak szükségszerűségében van adva s így a társasélet az embereknek arra való képességében és kényszerítettségében — tehát természettól — van adva s éppen természettani értelemben véve a „lehet“, a „van“ is és a „kell“ is.

Dr. Illyefalvi Géza.

(Folyt. köv.)

IRODALOM.

Revue philosophique de la France et de l'étranger,
dirigée par *Th. Ribot*. XXIX. évf. 1—3. f.

Az évfolyamot *Dr. E. Tardieu* pszichológiai tanulmánya nyitja meg *A cynismusról*. A cynismus szemérmetlen, dicsekvő egoismus: gazság, mely megfontolja tettét és ujjong neki. Mint gondolati irányzat, a cynismus azon előítélet, mely természetünk becsmérését és megvetését keresi s erkölcstelen hajlamainkat helyesli. Bár az önzésben gyökerezik, de mégis különbözik a naiv, gondtalan erkölcstelenségtől és sajátos kárörömmézzel és önmegvetéssel jár. Különböző fokai vannak s két alapformára vezethető vissza: pozitív alakban, mint kiméletlen ambitio, activ gonoszság nyilvánul, negatív formájában pedig erkölcsi közömbösséget és üresszivítséget jelent. Néha csak elméleti marad, de ekkor is hovatovább érezteti hatását viselkedésünkben. Tipikus képviselője Tallyrand. A továbbiakban szerző az élet megvetése elméletének hirdetőit vizsgálja: a keserű Schopenhauert, a skeptikus Renant, az egoismus kiméletlen dicsőítőit, a minők Stendhal, Max Stirner, Nietzsche, kik mind az emberi természet erkölcstelenségét és az önzés prioritását hirdetik. A cynismus egyaránt előfordul erős jelleműeknél (Napoleon), nyomai vannak az elnyomottak keserű életbölcséletében, a rosszindulatúak, az érzéki, léha, a túlszenvedélyes és gyáva emberek életfelfogásában, míg a vele született cynismus érzéketlen embereknél fordul elő. Végre szerző a cynismus különböző nyilvánulatait vizsgálja a collectiv életben, a vezető és a szolgálai lelkű embereknél, a házasságban, a családi életben, a hivatás gyakorlatában, istennel és a gyöngékkal szemben való viselkedésünkben s arra az eredményre jut, hogy kisebb-nagyobb mértékben egész életünket áthatja.

Xenopol: *A történelem jellegéről* közöl tanulmányt. A történeti

események csak egyszer fordulnak elő, sohasem ismétlődnek s így tér és időben individualisak. A természeti folyamatok ezzel szemben minden időben azonos módon ismétlődnek s így, míg az előbbiek successiv, az utóbbiak is ismétlődő tüneményesort képviselnek. E két jelenségesoport között nemcsak fokozati, hanem lényegi különbség van. Ebből folyólag ugyanis a természettudomány *törvényekkel*, míg a történelem bizonyos *tüneményesorok* felállítása által magyaráz. Természettudományi törvényekről tehát a historiában nem lehet szó, mert ilyenek felállítása a jelenségek ismétlődését teszi fel. A vallási, a politikai, a művészeti evolutio állítólagos törvényei valósággal nem állják ki a bírálatot. A kutatókat e téren az vezette félre, hogy a legprimitívabb társadalmak evolutiója között van bizonyos hasonlóság, mely azonban a további fejlődés folyamán teljesen megszűnik.

F. Le Dantec: A logika és a tapasztalás című tanulmányában a logikát és a matematikai igazságot biológiai szempontból vizsgálja s arra az eredményre jut, hogy az ismerés a priori eleme az öröklött mozzanat. Szerinte a matematikai ismerés is a tapasztalásból fakad.

G. Dumas: Saint-Simon mint a positivismus atyja című tanulmányában gondos történeti és összehasonlító kutatásai révén arra az eredményre jut, hogy Comte positivismusának legmélyebb eszméit Saint-Simontól vette, kit később hálátlanul megtagadott, sőt megrágalmazott. Comte voltaképen nem nagyon eredeti gondolkodó, nem feltalálója rendszerének, mint Platon vagy Descartes. Mint Saint-Simon tanítványa és titkára, 1817-től 1824-ig csak mestere eszméit fejtette ki, sőt midőn későbben már saját neve alatt ír, sociológiai és reformatori irataiban 1825-től 1857-ig ugyancsak Saint-Simon tanait bővíti csupán. Midőn pedig élete alkonyán mysticismusa növekedtével messiásnak és vallás-alapítónak tartotta magát, hasonló fejlődésnek képét mutatja, mint Saint-Simon. Daczára ennek, elfogultságában azt hirdeti, hogy semmivel sem tartozik mesterének. De ha Comte-ban nem is volt inventio, eredeti és nagy volt Saint-Simon eszméinek rendszeres megvalósításában és elméleti feldolgozásában. Saint-Simon nyugtalan publicista volt, positiv tudás és módszer nélkül, ki nem tudta volna Cours de phil. positivet megírni. Ebbeli fölényének tudata mentheti némileg Comte gögjét s magyarázza részben hálátlanságát is.

Kozłowski: Az evolutio mint a levés philosophiájának elve. Az evolutio tudományos fogalmában három elemet különböztethetünk meg, ú. m. 1. a világegyetem állapotainak szüntelen változását, 2. e változás mechanikus és causalis jellegét és 3. e változás határozott

irányát, vagyis egy végállapot conceptióját. A fejlődés gondolata oly régi, mint maga a bölcsekedés: már Anaximandernál megtaláljuk, ki a dolgok örök visszatérését is fölveszi. Tovább él e conceptio Anaxagoras Epikur és Lucretius tanaiban. Míg azonban a hellén tudományban az evolutio eszméjét az involutio s ebből folyólag a dolgok örökös visszatérésének gondolatával egészítették ki, addig az újabb álláspont a fejlődés folyamatának megfordíthatatlanságát vallja. Két okból kell a világegyetem processusának megfordíthatatlanságát vallanunk: egyrészt, mert a mindenséget egységes mechanikus rendszernek kell gondolnunk, másrészt a causalitas elvénél fogva. Ha ugyanis igaz, hogy a világegyetem bármely állapota a megelőző állapotnak causalis eredménye, akkor ezzel elismerjük, hogy van oka annak, hogy a folyamat nem megfordított módon végbe. A dolgok periodikus visszatérésére nincs semmi empirikus adat s a fejlődés folytonosságát gondolati postulatumnak kell elismernünk, melyet a causalitás érvénye kíván. Ezzel kapcsolatban szerző az energia fogalmat vizsgálja s a következő eredményekre jut. 1. Az energia minden formája arra törekszik, hogy oly helyekről, a hol intensitása nagyobb, oly helyekre terelődjék, a hol intensitása kisebb. 2. Az energia annyira fogy egy testben, a mennyire növekszik egy másikban. A világevolutio megfordíthatósága valamely, a természeti tünemények összefüggésén kívül álló tényező közbenjárását kívánná, a mit a tudomány nem vehet fel. Az egy irányban való (tehát visszatérés nélküli) fejlődés ideája szükségképi következménye annak, hogy az újabb tudomány a világot térben határtalannak tekinti s viszont a világ határolt voltának logikai következménye mindennek periodikus ismétlődése.

Ugyanezen tárggyal foglalkozik, de jut épp ellenkező eredményre G. Batault: *Az örök visszatérés hypothesis a modern tudomány előtt* című tanulmányában. Azon föltevés, hogy minden tünemény és minden esemény végtelen sokszor ugyanazon módon fog visszatérni, bár már az ókorban fölmerül, csak a tizenkilencedik században fejeztetik ki nyíltan Blanqui, Gustave Le Bon és Nietzsche tanaiban. Nem mutatták ki azonban a gondolkodók, hogy e föltevés teljesen megfér a mai tudomány hypothesisaival. Az örök visszatérés tanának alapja az atom gondolata, mely ugyan nem igazolható tapasztalatilag, de ma már minden természettudományi magyarázat alapját képezi. Az alapfogalom különböző nemei: a matematikai végtelen kicsi, a chemiai atom, a biológiai protoplasma és a physikai elektron fogalma. A matematikai végtelen kicsi képezi a többi hasonló conceptio alapját, míg

a többiek mind visszavezethetők az elektromra, mely az ösanyagot, az ősködöt képezi. A világ, bár mérhetetlen nagy, de mégis határozott számú atomokból áll s így szükségképen be kell következnie annak, hogy igen hosszú idő múlva ismét ugyanazon atomcombinációk jönnek létre, mint a minőket most észlelünk, miután véges számú elem lehető combinációinak száma is véges. Az újabb tudomány atomhypothesiséből tehát közvetlenül folyik az örök visszatérés tana.

P. Lapie: Kísérletek az értelmi aktivitásról. Szerző eljárása abban állott, hogy valamely mondatot közölt több tanítóképezdei növendékkel s azok rögtön leírták, hogy mily gondolat támadt bennök azonnal annak hallatára. Az így kapott felelet úgy fogható fel, hogy az illető a kérdéses mondatot tudatában kiegészítette. Az eredmények gondos elemzése azt állapította meg, hogy a feleletek irányzata és jellege nem vezethető vissza sem az érzelemre, a melyet a mondat keltett, sem a növendék értelmi típusára. A reagálás egyedül attól függ, hogy a hallott mondat által nyert tudattartalomban mely ponton érziünk hézagokat s a nyomában fakadó gondolkodás épp ezek betöltését célozza, akár új kérdés fölvetése, akár valamilye magyarázási kísérlet által. Az intellectualis tevékenység tehát, melyet valamely mondat appercepiálása bennünk kivált legkisebb ismeretünk irányában orientálódik. Groos régebbi kísérletei is voltaképen ezt bizonyítják.

Brenier de Montmorand az Asketismus és mysticismusról értekezik. Az emberi természetről két elmélet van elterjedve: az optimismus, mely a természetes emberben látja a jó forrását s a pessimismus, mely a kereszténységben is nyilvánul és azt tartja, hogy az emberi természet romlott bár, de bizonyos eszközökkel, a minő az önkéntes szenvedés és önfegyelmezés, megjavítható. A keresztény asketismus épp ez utóbbira törekszik. Lélektani szempontból az askesis nem egyéb, mint egy pszichikai *egyszerűsítési folyamat*, mely egy célnak: istennel való közvetlen érintkezésnek rendeli alá az egész lelki életet. Itt érintkezik a mysticismussal, mely szintén a tudat térfogatának ilyenmű szűkítését is istenre való központosítást célozza. Egyik sem tekinthető azonban pathologiainak, mint a legtöbb mai psychologus vallja. Hasonló tüneménynyel ugyanis a gondolkodó és a tudós lelki életében is találkozunk, ki lelkiéletét szintén egy tárgyra központosítja s ez által egyszerűsíti. Az asketismus ezért nem tekinthető a lelkiélet megcsönkítésének, valamint az sem áll, hogy kizárná a társadalmi érzelmeket, mert ezek csak időnként szorulnak háttérbe az asketa

lelkületében, hogy azután annál erősebben merüljenek fel ismét. Az élet minden terén rhythmusból áll: visszavonultság és socialis élet, passivitas és activitas váltják föl egymást. A mysticus asketáknál e rhythmus csak élesebben jelenik meg, mint más embereknél.

Dr. Pauler Ákos.

*

The Psychological Review edited by J. Mark *Baldwin* and Howard C. *Warren*. Vol. XI. no. 1. 2.

Az évfolyam első értekezése *Raymond Dodge* tanulmánya: *A szemmozgások szerepéről a mozgás látási perceptiójában*. Újabb vizsgálatok mindinkább kimutatták, hogy szemmozgásainkról csak kis mértékben és igen pontatlanul van tudomásunk. Szerző kísérletei is arra az eredményre vezettek, hogy a mozgás perceptiójában viszonylagosan sokkal kisebb szerepük van a kinaesthetikus érzeteknek, mint a retinakép eltolódásának.

Boris Sidis nagyobb tanulmányt közöl: *Vizsgálódás a hallucinatio természetéről* czimmel. A hallucinatiót rendesen úgy definiálják mint egy nem létező dolog perceptióját. Arra kell azonban törekedni, hogy a hallucinatio tisztán lélektani meghatározását állapítsuk meg. A lelki jelenségek oly bensőleg függenek össze, hogy egymástól nem szakíthatók el a nélkül, hogy ne módosulnának. Minden érzet qualitása is kétségkívül centralis (reprodukált) érzetek által van befolyásolva, a mit rendesen úgy képzelnek, hogy emlékezetünkől kiegészítjük a peripherikus érzeteket. Ez azonban tévedés: ily öntudatos kiegészítési folyamatot nem mutat a belső tapasztalás, mert valamely tárgyat közvetlenül látom annak, a mi, tehát a perceptio organikus egészet képez. Hogy nem valamely képzet hozzájárulása az érzethez teszi ez utóbbit azzá, a mi, bizonyítják azon kóros esetek, a melyeknél a beteg a tárgyat szabatosan percipialja, de nem tudja elképzelni. Míg a magasabb rendű lelki synthesisekben az elemek inkább elválaszthatók, a perceptióban ez lehetetlen. A perceptio tehát jellegére nézve sem nem tiszta képzet, sem nem tiszta érzet, hanem érzet és képzet között foglal helyet. A perceptio centrális elemei, melyek az érzetet befolyásolják, reflexszerűen fölmerülő másodlagos érzetek, melyeket az elsődleges peripherikus inger vált ki. A hallucinatiót az jellemzi, hogy ily másodlagos perceptiókból áll. Hogy azonban ez lehetséges legyen szükséges, hogy az elsődleges elemek elváltak a másodlagosaktól a

tudatban: ezért a tudatélet bizonyos dissociációja képezi a hallucinatio feltételét. A hallucinatio tehát megbomlott perceptio, a perceptio viszont normalis hallucinatio. Épp, mert peripherikus érzeteink mindig vannak hallucinatio és illusio között sem lehet lényegi különbséget megállapítani: a hallucinációnál is valószínűleg mindig valamely külső indíték szerepel. Perceptio, illusio és hallucinatio tehát lényegileg azonos folyamatok. Az álmódás is hallucinálás, valamint a hallucinatio álom az ébrenlétben. Az elmebeteg tudatélete is álomszerű, azzal a különbséggel, hogy az álmódó tudat csak képekkel dolgozik, míg az elmebetegnél ez cselekedetben is nyilvánul, jelölül annak, hogy az előbbi esetben a tudat disszociáltsága nagyobb. Áttérve a realitás tudatának elemzésére, szerző kiemeli, hogy ismeretelméleti szempontból lehet helyes a valóság azon kriteriuma, hogy az több ember közös világát képezi, míg a hallucinatio és az álom tartalma csak egyéni, de lélektanilag nem ezen fordul meg a realitás tudata. Ez utóbbi ugyanis nem különböző, később hozzáadott eleme az érzetnek, mert az magával az érzettel van adva, abból közvetlenül fakad: ha valamely tárgyat minden oldalról érzékelek, azt realisnak fogom tartani, tekintet nélkül mások álláspontjára. A hallucinációt is épp azért tartjuk realitásnak, mert a feltámadt másodlagos érzetekkel a realitás tudata is adva van. Az álomban e fölmerülést a peripherikus érzetek majdnem teljes hiánya még elősegíti, a mennyiben nincsen, a mi azokat korrigálná. Mentől nagyobb a tudatélet disszociáltsága, annál kevésbbé élénk a hallucinatio s viszont.

Az élénkséget, a valószerűséget ugyanis a reprodukált képzet eredményezi, miután az érzetnek csak intenzitása van. Ha tehát nagyobb a lelki disszociáltság, a képzetélet is kisebb s így nem járulhat oly élénk hallucinációk létrehozásához. Mindez pedig arra mutat, hogy a képzet nem mondható csak homályos érzetek összességének, valamint az érzet több mint élénkebb képzetem. Végre szerző ez elmélet alapján a kettős tudat tüneményét magyarázza, mint a mely tudatdisszociációra vezethető vissza.

J. Mark Baldwin: A pragmatismus határai. Pragmatikusok azon vizsgálata az ismeretelméletben, a melyek ilyenmű conceptiókat, mint lét, igazság, realitás stb. változóknak, fejlődőeknek tartanak. Szerző ez elmélet érvényének némely korlátaira mutat rá.

W. L. Bryan: Elmélet és gyakorlat. Minden elméletnek két nagy tökéletlensége van: az egyik az állandóság, a másik a szabatosság illúziója. Az előbbinél fogva elméleteink érvényét sokkal válto-

zatlanabbnak tartjuk, mint a minők valóban, úgy, hogy igaz, miszerint a tudósok elhalása szükséges ahhoz, hogy a tudomány haladhasson. Az utóbbi révén pedig elméleti tételeinkbe oly fokú szabatoságot viszünk, a minőre a valóság ritkán jogosít fel. Elméleti ismerésünk e veszélyein úgy segíthetünk, ha egyrésztől minél nagyobb mértékben vesszük tekintetbe a theoria gyakorlati vonatkozásait, továbbá, ha az elméleti foglalkozást gyakorlati működéssel párosítjuk.

Prof. Max Meyer: Az érzetek attribútumairól. Az érzetek alapsajátságainak problémája voltaképen azt jelenti, hogy melyek azok a tapasztalati tények, a melyeket le kell írunk ismeretünk mai fokán, ha az érzetet jellemezni akarjuk? Nem a logikai rendszerességre és szimmetrikus beosztásra kell itt súlyt helyeznünk, sem arra, hogy mindennemű érzetben ugyanazon attribútumokat találjuk fel, hanem a való tényálladék meghatározására. Szerző csak a peripherikus (külvilágból származó) érzeteket vizsgálja s a következő eredményre jut: A látás csoportjába a látási érzetek sorolandók s ezeknél meg kell különböztetnünk a tartamot, a kiterjedést, a világosságot s a színesség alapformáit (kék, sárga, vörös, zöld). A hallási érzeteknél tartamot intenzitást, kvalitást és magasságot kell megkülönböztetnünk. Ízérezetek az édes, savanyú, keserű, sós s ezeknél csak a tartamot és intenzitást kell ismernünk. A bőrérzetek körébe a meleg, hideg, nyomás és fájdalomérzetek tartoznak s három attribútum szükséges jellemzésükhöz: tartam, intenzitás és kiterjedés. Az organikus érzeteknél izom, in, csuklóérzetek, továbbá a nemi és a statikai (egyensúly) érzetek különböztetendők meg s attribútumaik a tartam és intenzitás. A szag-érzeteket ugyanazon két vonás jellemzi.

A folyóiratban még néhány discussiót olvasunk, u. m. W. J. Thomas: The sexual element in sensibility. C. A. Strong: Dr. Morton Prince and Panpsychism. F. C. French: The mechanism of imitation. Az irodalmi rovat külön jelenik meg „The psychological bulletin” cím alatt. Azonkívül a folyóirat lélektani monographiai sorozatot is szerkeszt, melyből eddig öt kötet jelent meg.

Dr. Pauler Ákos.

Stein L., *Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart.* Tübingen und Leipzig (J. C. B. Mohr) 1904. 437 lap. Ára 8 márká.

Szerzője, hazánk fia, a berni tudományegyetem nagyhírű tanára s az „Archiv für Gesch. der Philosophie“ cz. folyóirat szerkesztő kiadója „social-“ és „kulturbölcselete“ cz. műve után ismeretes a mi olvasóközönségünk előtt s különben a M. Tud. Akadémiának is illustris kültagja, Socialphilosophiáját Jób, „A század fordulóján“ cz. kulturphilosophiáját e sorok írója ismertette behatóbban az „Athenaeum“ hasábjain.

A szerző művében azzal az örökké rejtélynek maradó kérdéssel foglalkozik, hogy mi értelme vagyon a világi létnek általában s az emberi életnek különösen? A népek és nemzetek nagy gondolkodóinak e kérdésre adott koronkénti feleletei „kulturrendszerünk levéltáros szekrényében: a bölcselet történetében“ vannak megadva. Végleges felelet a lét kérdéseinek eme kérdésére nem is adható, vagy ha adható, úgy arra már is megfelelt Platon és Aristoteles, Spinoza és Kant rendszere. Mert hát minden egyes bölcseleti rendszer egy-egy lélekphotographia, rendszeralkotó személyiségei egy-egy leghivebb tükörképe. Épp azért nincs is végleges bölcselet. A mint minden kornak megvan a maga gondolkodó typusa, úgy minden egyes személyiségnek a maga sajátos világképe és felfogása. A lét értelmének kérdése azonos azzal a kérdéssel, hogy mi értelme vagyon a világnak, az ismeretnek s a személyes és a socialis életnek, a mi bölcseleti műnyelven kifejezve annyit jelent, mint metaphysika, ismeretelmélet és sociologia. Élet- és világnézletét a szerző social- és kulturphilosophiájához hasonlóan, minden romantikus, mystikus és pessimista világfelfogással szemben a *socialis optimismus* álláspontján építette föl. Szerzőnk szerint a socialis kérdés nemcsak személyes életünknek, hanem tudományos érdeklődésünknek is központi kérdése, mely kérdést a nyugat-európai-amerikai kulturrendszer szellemében azért teszi beható vizsgálódásának a tárgyává, hogy „a munka bölcselete“ érdekében rejtekhelyeiből is kiűzze az akaraterőt megbénító pessimismust az egész vonalon.

Négy fejezetben öleli föl rendkívül vonzó és meggyőző modorban az emberiség örökké megoldandó problémájának, ennek a nagy „világtalánynak“ rengeteg anyagát és pedig úgy, hogy egyenként tárgyalja „a világ“, „az ismeret“, „a személyes élet“ s „a socialis élet“ értelmét

Egy igen ügyesen összeállított „névmutató“ csak megkönnyíti a tartalma teljességénél fogva is testes mű használatát.

Az első fejezet mindenekelőtt a világ értelméről, korunk bölcséleti kríziséről, a természet- és a vallásbölcsletről s a causalitás, teleologia s szabadság eszméjéről szól. Azzal kezd, hogy a fejlettebb vallásalakok és az érettebb bölcséleti rendszerek felfogása szerint mérték, rend, összhang és törvényszerűség honola világban, mely alapon a Schopenhauer-Nietzsche-féle pessimizmus eleve elvetendő. Az optimizmus világnézete az egészségesek bölcsellete, a mi etikailag véve nem más, mint „energetika“. A mi életideálunk nem a nyugalom vagy a temető csendje, hanem a Heraklit-féle mozgás, a fejlődés, a munka. A munka biztosítja a mi viláгурalmunkat, s a lét értelme is a Fichte-féle folytonos tevékenység, a világenergia, az universum örökös cselekvősége. Az evolutionizmus „a bölcséleti prophetizmus“, a mint a socialismus „politikai messianizmus“. Aktiv kulturrendszerünk kate-górikus imperativusa: labora!, a melynek célja a socialis embertypus fokozatos emelése. Kulturrendszerünket a munka találmányokkal és fölfedezésekkel gazdagította. Viláгурalmi állásunk hozza magával azt, hogy Anglia Indiát s néhány ezer európai a 300 millió kínait uralma alá hajtotta.

Majd „korunk bölcséleti gondolatirányait“ ismerteti. Korunk bölcséleti krízis előtt áll. Az értelmi irány küzd az érzelmivel, a gondolkodás a vérmérséklettel s a matematikai-logikai felfogás a biologiaival. A materializmus egy emberélethez nézve meghalt és eltemettetett s Haeckel „világtalánya“ sem fogja azt feltámasztani. Természettudósok idézték elő a bölcsélet e krízisét. Újból föléledt a holtak hitt vitalizmus, a Schelling-Spencer-Ostwald-féle életeleven természetbölcsélet s a mechanikus causalitás egyeduralmával szemben a teleologiai módszer és felfogás a természettudományokban. Egy Lamarek, Baer, Darwin, Wallace, Huxley, Spencer, Helmholtz, du Boys Reymond és Virchow tanított meg bennünket arra, hogy az universum nagy Faust-problémája, úgy szólván: maximum mysteriuma maga az élet. Ez jelenti a cél uralmát a causalitás felett, az energetika fölényét a materializmus felett s a biologiai módszer hódítását a matematikával szemben, illetve ez magyarázza meg a jelenkori bölcséleti krízis mélyebb okát, Machnál az ismeretelmélet, Ostwaldnál a metaphysika s Nietzsche-nél az ethika s a sociologia terén. Mert hát az élet véghetetlenül gazdag és változatos problémája kigúnyolja a logikát és a matematikát s mivel napjainkban a biológiáé a döntő szó, Leibniz

és nem Spinoza csillaga fénylik a mi bölcséleti egünkön. Korunk bölcséleti gondolkodása újjá éledt természetbölcsélet vagyis újschellingianizmus. A mechanizmus helyére a dynamizmus, az atom helyére az energia, a világgép helyére az organismus s a fatalista természeti causalitás helyére a célzudatos teleologia lépett. Igazolja ezt Darwin-Spencer evolutionismusa, Guyau morálbölcsélete, Taine művészetbölcsélete, Knapp és Ihering jogbölcsélete és Marx socialis bölcsélete. A teleologiai szempontnak a természeti mechanizmusba való bevitele vagyis a mechanizmusnak és az organismusnak örökös ellentéte ösidők óta egyik legfőbbbb kérdése a bölcsélet történetének, a minek a vallási téren a katholicismus és a protestantismus, a methaphysika terén a causalitas és a finalitas s a psychologia terén az értelem és az érzelem ellentéte felel meg.

A fejezet utolsó szakasza „a causalitas, a teleologia és a szabadság” fogalmával foglalkozik behatóbban. A teleologiai felfogás s ezzel kapcsolatban az energetika korunk signaturája. A tisztán észszerű gondolkodókkal vagy elméleti ismeretbölcselőkkel szemben Baer, Schelling és Leibniz az uralkodó philosophus. Nem a matematikai módszer s annak folyománya a mechanikai causalitás, hanem a biológiai módszer és a teleologia fogva tartja a kutató szellemeket. Sajátképi hazája a társas együttlét és együttműködés organismusa s az azon felépülő sociologia. Az emberi társadalom „eine rechte Zweck-einheit“, a hol a cselekvőség motivuma a teleol. causalitás, a mint másrészt a mechanikai causalitás a külvilágot s a logikai a mi belvilágunkat szabályozza. A teleologiai felfogás a mi élethajónk iránytíje s a socialis szükségesség nem természeti kényszerűség, hanem célok szerint való szükségesség. Ez vezet bennünket a szabadság modern energétikus felfogására, a mi nem más, mint játéka a cselekvőség különböző motivumainak. Értelme vagyon tehát a világnak s az a felől való tájékoztatás a bölcsélet tiszte és feladata.

A II. fejezet „az ismeret értelmét” vagyis a bölcséleti rendszeralkotás psychológiáját ismerteti, a melynek első szakasza „Erkennen und Bekennen” cz. alatt behatóbban méltatja a fejével bölcselkedő gondolkodás és a kedélyével érző vérmérséklet typusát. Már Rousseau mondotta, hogy az ő művei „személyiségének peccséter lenyomatait” s Fichte szerint minden embernek olyan a bölcsélete, a milyen a maga valójában. Így Schopenhauer mozaikszerű rendszere is az ő személyiségének leghívebb tüköre s a romantikus Nietzsche, a vérmérsékletnek ez a classikus gondolkodó typusa maga mondotta,

hogy „műveit személyesen élte át“ és „mihi ipsi scripsi“. A vallomásnak eme bölcsesletével szemben áll Socrates óta az intellectualis- vagy rationalismus ismeretbölcsellete, a melynek főbb típusai Cartesius, Spinoza, Hume, Berkeley, Kant és Hegel. A bölcséleti rendszeralkotásnak tehát megvan a maga pszichológiai alapja s csak természetesnek találjuk, hogy az ismeret bölcselői a mechanikus világfelfogást s a logikai-mathematikai módszert, a vallomás erős vérmérsékletű philosophusai ellenben a teleológiai felfogást s a biológiai módszert követik. A rendszeralkotás pszichológiája így jellemezhető: „erősen kifejtett rendszeretet gondolkodót képez, ellenben a hevesebb vérmérsékletű személyiség érzete a vallomásra praedestinál“.

Az emberi gondolkodás értelmének megvilágítására áttérve, úgy annak jellemző sajátága az általános érvényűség és szükségesség, a mint a természeti törvények is végső elemzésükben Kant találó szava szerint „a gondolkodás törvényei“. Az emberi gondolkodás értelme nem más, mint visszavezetése minden rendnek, mértéknek és összefüggésnek a természetben és a történetben az emberi szellem egyszerűbb logikai functióira, vagyis az a processus, a melyet Spinoza vagy Hegel „a világ logizálásának“ nevezett. A lét metaphysikája helyére ma az ismeret metaphysikája lépett, s a mai ismeret kifejtett metaphysikája álláspontján mélyebben tekintjük azt át, a mit Philo a világ lényegéről logosznak, Spinoza substantiának, Leibniz monasnak, Kant magánvalónak, Fichte énnék, Hegel világsszellemnek, Schopenhauer akaratnak vagy Hartmann tudattalannak nevezett.

Fejezetünk utolsó szakasza, adalékul a bölcséleti rendszerek kifejlődése történetéhez, korunk „új idealismusát“ fejtegeti. Korunk kathedrai és irodalmi bölcsellete „steht unter dem Zeichen der philosophischen Rückbildungen“. Így Treudelenburg közvetlenül Aristoteleshez csatlakozott; XIII. Leó pápa az angyal Dr. bölcsesletét elevenítette föl; egy Zeller, Liebmann és Lange Kantra tértek vissza, a német positivismus (Göhring, Dühring, Laas, Gizycki és Jodl) Comte és Millben látja a maga mesterét; egy Schuppe, Rehmke, Schubert és Lipps immanens bölcsellete egy Berkeley psychologismusán épült föl; egy Eucken új idealismusa, Volkelt kritikai metaphysikája és Paulsen idealista pantheismusa Fichte subjectiv idealismusából él és táplálkozik; Ritschl és Lipsius theologiai ismeretelmélete Kanton épült föl; egy Lotze, Fechner és Wundt rendszerében Herbert és Leibniz támadt föl; egy Hartmann, Spencer és Ostwald Schelling természetbölcsellete nyomán haladnak s végül Itáliában, Franciaországban, Angliában és

főleg Amerikában és Hollandiában Hegel újjászületésével találkozunk. S mint korábban Spinoza, úgy ma Leibniz az útmutató philosophusunk. Az ontológiai gondolkodás helyére az evolutionista lépett. Többé nem a logikai, hanem a való igazságok a döntők. A világ nem az állapotoknak, hanem a vonatkozásoknak a rendszere, a miknek fölismerése és számszerű megmagyarázása a tudomány feladata. A lét helyére a cselekvőség, a mechanikus felfogás helyére a dinamikus s az ontogismus helyére korunk bölcséleti rendszereiben az evolutionismus lépett.

A III. fejezet „*a személyes élet*“ értelméről szól. Első szakasza „Rückwärtsler und Vorwärtsler“ címet visel. Az elsőik közé, mint „modern augurok“ közé tartozik Brunetiére, de Maitre, Chateaubriand, Bonald, Stahl, Tolstoi, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche és Stirner. „A kolostorokba vonulnak, miután előzetesen Lucindével kezdették“. Ezekkel szemben szerzőnk modern kulturrendszerünk fokozott élet-typusának a híve, a melynek emelésére a mai vívmányok és találmányok, közegészségügyi viszonyok és erkölcsi, jogi, állami és egyházi intézmények fejlettsége kiválóan alkalmas. Ma a socialis „Sturm und Drang“ korában élünk, a melynek jelszava nem a megállapodás vagy a halál, hanem az élet. „De hiányzik még nekünk a felszabadító és megváltó ige, a mint azt Perikles korszaka megtalálta Socratesben, a humanismus és a renaissance korszaka Lutherben és a felvilágosodás kora Kantban“. Ezt a gondolatot „az élet értelme“ cz. bölcséleti „csevegései“ is fejtegetik.

Gyönyörű szakasza e fejezetnek „*az illúziókról*“ szól. Azok ethikai pessimista értelmezői: Salamon, Márk Aurél és Humboldt, a kik szerint „maga az élet és a gondolkodás is illúsió“, míg az illúsió ismeretelméleti skeptikus magyarázói: Rousseau, Schopenhauer és Nietzsche. Ezzel szemben szerzőnk azt vallja, hogy „Illusion ist Alles“ s kimutatja, hogy biológiai szempontból az illúsió a fajfentartás s a nemi érzet s így az életkedv fokozásának szolgálatában áll. „Az emberi nem nagy ideáljai, a mint azok az erkölcs, jog, vallás, művészet és tudomány vívmányaiban jutnak kifejezésre, nem egyebek, mint kiválasztás és átöröklés útján az emberiség vérébe átment illúsiók“. Nem egyebek azok, mint „az értelem cselei“ s üdvös narkotikon az elálmosodás, tétlenség és erőtelenség ellen. Ennyiben az illúsió „a természet ajándéka“, s maga a kultúra „a legmagasabb illúsió“. Illúsiók nélkül nincsenek ideáljaink s ideálok nélkül mit sem ér az élet. Az illúsiókból eredő ideálok a pessimista sirásokkal szemben, a mi kulturrendszerünk pillérei és gerendái, a kultúra lényege pedig a munka.

Különösebben az erkölcsi világnak „konstitúciói az ideálok“, a melyek nélkül az élethez s a munkához való akaratról s így a kulturáról szó sem lehet. A mik az ösztönök az érzéki életre, azok az ideálok az értelemre nézve. Illúzióink szülik a költészetet és a vallást s a tudományt és a művészetet, a minek nyomában fakad a lelki nagyság, a szeretet, a hazafiság, a nemzetiség és a világuralom. Mint ilyenek egyetlen gyógyító szerek a lélek betegségeivel szemben most és mindenkoron.

Stein művének legnagyobb fejezete „*a socialis élet*“ értelméről szól, a melynek első szakasza mindjárt „*az emberi társadalom eredetét*“ ismerteti. Annak egyik legrégebb s számát és jelentőségét tekintve, legbeigazoltabb elmélete „*az akarat* vagy a hatalom theoriája“, a melynek képviselői Macchiavelli, Hobbes, Spinoza, Haller, Gumpłowicz Nietzsche és ma Menger s a melynek egyházi alakja a bűneset elmélete. A társadalom akaratelmélete végelemzésében a *tekintély* elvében végződik. Jog és hatalom itt összevág s egyházi alakja: cujus regio, ejus et religio s politikai: voluntas regis supremalex esto, illetve: hoc volo, sic jubeo. A társadalom eredetének másik alakja az *érzet*-nek Aristoteles és a stoikusok által meghonosított elmélete, a melynek alapján az önfentartás ösztöne mellett a társulás ösztöne is eredeti érzete az embernek, mint társas lénynek. S ha az akarat elmélete szüli a tekintélyt, úgy az érzet elmélete a *testvériséget*. A sok socialis rajongó és utopista író Morustól kezdve Bellamy-ig tartozik e kategóriába. A társadalom eredetének 3-ik alakja az *értelem* elmélete, a melynek kiválóbb képviselői Locke és Montesquien, s politikai kifejezője a *szabadság*, illetve társadalmi és politikai szabadelvűség. Ez értelemben egy Kant, Fichte, Schelling és Hegel is az emberiség történetének legnagyobb értelmét a mindig nagyobb szabadságra való fölemelkedésében látja. A társadalom eredetének 4-ik alakját az ú. n. psychogenetikai módszer alkotja, a melynek lényege az, hogy a társadalom megalakulása nem folyománya, hanem alapja az emberi értelemnek, úgy, hogy a természet és a történet a társadalomalkotó hatalom (Buckle, Moleszhott, Taine, Lavigny és Bluntschli). Majd „a társadalom elméletét“, az ú. n. korosztályokat és férfiszövetségeket ismerteti. Biologia és nyelvtudomány a sociológiát szolgálja s az emberi társadalom eredete ma a legfőbb megoldandó probléma. A socialis munkának s a közösségi életnek köszönhetjük emberiségünket, a melynek ethnographiai módszerét Schurtz honosította meg a sociológiában. Szerinte a férfiak szövetsége a társadalmat alkotó faktor s minden

kultura „Männer-Kultur“, a mit Schurtz minden idők és tájak socialis értelemben érettebb korosztályaival és férfiszövetségeivel beigazol. Ez értelemben nála a sociologia a tények összegyűjtése és osztályozása vagyis a társadalomelméletnek inductiv logikája.

Utolsó fejezetének 3-ik szakasza „a tekintély eredetéről és határaitól“ szól. Tekintély és anarchia az emberi együttlét két ellentétes sarkpontja, a melynek egyike a társadalomalakulás positiv, másika negativ faktora. Az egyik a fentartó és összefoglaló s a másik az elkülönítő és felosztató elve a társadalomnak, a melyeknek ellentétei között halad ősidők óta az emberiség története. A tekintély műve az átmenet a természeti állapotról a kultura állapotára, a miért is Schäfle szép szava szerint „a tekintély nélkülözhetetlen szükséglete az emberiségnek“. Mint ilyen, a tekintély a társadalmi szervezet rendező elve, a melynek párhuzamos jelensége a természeti törvény mechanizmusa. Annak hármias nyilvánulási alakja a félelem, a hit és az észszerű belátás, mely utóbbi szerzőnk szerint „Vernunftzeugniss“, sőt „eine Zweck- und Vernunftnothwendigkeit“. Majd a tekintély eredetének és határainak megvizsgálására tér át a szerző. A tekintélyek kifejlődése felé való törekvés már az állatvilágban észlelhető. A félelem és az utánzás ösztöne vezet a tekintélyre, a melylyel szemben a forradalom az emberi társadalom betegsége. Úgy az értelem, mint a nyelv, „socialis productum“, s a tekintély a kultura nélkülözhetetlen feltétele. Szükségessége annak ténylegességén és természetes növekedésén alapul. A tekintély különböző alakjai változnak, de nem változik maga a tekintély. A vadakra nézve a tekintély természeti szükségesség, a vallásos hívőkre kedélyi szükségesség, az utilistikus gondolkodókra észszerű kényszerűség s az idealista bölcselelőkre észszerű szükségesség. A tekintély legfőbb alakja nem a vak engedelmesség, hanem az észszerű belátás. A tekintély legfőbb igazolása annak észszerű alapja, a melynek túlzása azonban „Unsinn und Plage“. Példa rá az ókorban Egyptom, a középkorban Byzanc s az újkorban Spanyolország története. Jelenleg a germán és a román népnyelvek között folyik az élet-halálra szóló küzdelem, a melynek vallási alakja a protestantismus és a catholicismus tanellentéte. Az észszerű belátáson és a közjő előmozdításán alapuló politikai tekintély classikus typusa II. Frigyes, a kinek méltó társai vallási téren a német néplélekre nézve Luther és Melanchthon, a tudományos téren Kopernikus és Kepler, művészeti téren Cranach és Holbein, bölcseleti téren Leibniz és Kant, s classikus irodalmi téren Lessing, Herder, Schiller és Goethe.

Egy következő szakaszban „Spencer H. rendszerét és annak hattyúdálát” ismerteti. Nem a katonai típusok vagy az uralkodó családok, hanem a gondolat hősei ma a döntők az emberiség történetében. Ilyen herosa, sőt örök büszkesége Angliának Spencer, a kinek intellectualis imperialismusa egyenesen ellentéte Chamberlain politikai imperialismusának. Spencer az angol nemzet legérettebb szellemi aristokratája s korunk leggenialisabb s legegységesebb bölcséleti geniusa. Evolutionista monismusa ma olyan általános világtörvény, mint akár Kepler mozgási, Galiläi esési és Newton nehézkedési törvénye. Synthetikai bölcséletének sajátos tere a sociologia, a melynek világképe „more biológico” épült föl, s teljes ellentéte Spinoza rendszerének. Spencer szerint az universum nem merev lét, hanem örök folyamat s nem logikai, hanem physikai evolutio. Tudós szobája az egész világ s az ő rendszere annak egyszerűsített ismerete. A fejlődés világtörvénye s minden társadalmi fejlődés kevés energia alkalmazásával nagy életcélok elérésére törekszik. Létünk célja az embertípus physikai, értelmi és gazdasági emelése. S a mint Schopenhauer az élettagadás, úgy Spencer az élethez való akarat legclassikusabb típusa. Hattyúdala, úgyszólván bölcséleti végrendelete „Facts and Comments” cz. művében van letéve, a melyben Spencer, mint socialpaedagogus ostromozza az angol imperialismust, s annak megtestesítőjét Chamberlain. E ponton szerzőnk kifogásolja Spencer hiányos nyelv- és történettudományi ismeretét és egyik legnagyobb hibáját abban látja, hogy a természettudományok mellett nem volt érzéke a Dilthey által művelt szellemi tudományok iránt.

Meggyőzőn ismerteti továbbá „Pestalozzit, mint népnevelőt”, a kinek socialpaedagógikája a munkásosztályra, a proletariátusra irányul. Socialpaedagógiai problémája a népfeltség elméletének kifejtése, a melynek tárgya az egészséges népnevelés, biztonság, igazságszolgáltatás, katonaság és gazdaság. A socialis tudat és lelkiismeret ébrentartása és fejlesztése az ő feladata, vagyis az ember és nem a világ az ő mélyebb érdeklődésének a tárgya. Az etikában az ú. n. perfectilismus vagyis az emberi életcélok emelésének leghathatósabb képviselője, ki az emberi természetnek véghetetlen tökéletesedési érzetétől van áthatva. Sociológiai evolutionismusa egyenes ellentéte a beteges socialis pessimismusnak, a melynek socialpaedagógikája lényeges szolgálatot tett a socialis törvényhozásnak. Socialpaedagógikája éppen nem más, mint alkalmazott socialis psychologia. Tovább folytatta azt Natorp, a kinek socialpaedagógikai formulája így fejez-

hető ki: „durch Arbeit und Willensregelung zum Vernunftgesetz!“ S ezzel Fichte etikai pantheismusa szellemében előkészítette „a munka bölcselétét“.

A következő szakaszban Stein „halhatatlansági koszorút helyez Nietzsche Fr. sirjára“. Szellemét és hatását tekintve, ez a bölcselő a XIX. század dekadentiájának a képviselője, a kinek képtelen „Übermensch-je“ és csodás Zarathustrája „egy alvajáró álmának“ bizonyult. A mai nemzedék való életre és társas és állami intézményeink tudatos és tervszerű jogi és erkölcsi átalakítására törekszik, a miért is a socialis reformmunkának a való élet talajában kell gyökereznie. A mint a mai physika (Ostwald óta), úgy a sociologia is, mint socialis physika az atomistikáról, azaz Nietzsche anarchiai individualismusáról az energetikára megy át. Tett- és életerős új nemzedékünk jelszava: cselekvés, erő és akarat. Nietzsche az eminens értelemben vett aristokrata bölcselő. Az agyvelő emberéről az ideg emberére, vagyis a genie kultuszáról „a szőke bestiá“-ra ment át. Bizonyára Schopenhauer genie-kultusza s Carlyle és Emerson hősímádása volt befolyással Nietzsche aristokrátiájára, a melynek daczos ideál-typusát, Borgia-Cäsar szörnyetegét Burkhardt „a renaissance kulturája“ cz. művéből merítette. Az uralomra való vágy, a hatalomhoz való akarat s az értelem rovására az ösztön tárgya és jellemző sajátsága az ő aristokrátiájának. Nem a szellemi hatalom, hanem a physikai erő jellemzi az „Übermensch“ jellemképét, s nem Socrates, hanem Herkules az ő aristokratikus eszményképe. Az ő rendszerében hadilábon állanak az akarat az értelemmel, a rationalismus a mysticismussal, az idegek a karokkal s az öntudatos gondolkodás a szenvedélyekkel. Örök érdeme azonban mai elpusztult kultúrrendszerünkkel szemben „a distantia páthosza“ s „az egyenlőség nivellálása“. Nietzsche idealis anarchista rendszerének „veszedelmeivel“ különben egy önálló művében behatóbban is foglalkozott a szerző.

Stein művének egyik legszebb essay-je, „a socialis optimismus-ról“ és annak „politikájáról“ szól. A gyakorlati politika államművészet és természeti adomány, a melynek jellemző sajátsága az okosság, mély belátás, a viszonyok és emberek ismerete, a gyors elhatározás s az erkölcsi bátorság. Nem az ösztön vagy intuitio (Krüger), s nem is a ravasz intrikus diplomata politika (Metternich, Talleyrand, Beust), hanem a tudományos tapasztalatokon és ismereteken alapuló állam-bölcsesség (Bismarck, Andrásy) teszi a politikust s az államművészet viszont „kompromisszumokban“ áll. A politikára nagy befolyással vannak

a technikai tanulmányok s itt nagy elismeréssel szól a szerző „a német birodalom prestige“-jéről a román és szláv népszellemmel szemben, a minek aztán a vallási típus különbözősége is megfelel. Jól mondja, hogy vallási téren is a germánoknál az értelem és az akarat, a románoknál a képzelet s a szlávoknál az érzelem a döntő, a miért is a protestantismus a személyes kötelességre, a catholicismus a képzeletre s az orthodox egyház az érzelmre appellál. Intelligentia és tetterő jellemzik a németek világpolitikáját s a németiség „eine Elitetruppe des Menschengeschlechtes“. E világpolitika állandó vezérelve nem a háború, hanem a szövetség és a szerződés. A socialpolitika eredménye „az új munkás-typus“, a melynek kormányzati elve „az alkotmányos kormányforma“. E reformpolitika az egészséges socialismussal fogja legyőzni a socialismus veszedelmeit és Bülow maga mondogta, hogy a német socialpolitikai törvényhozás megállapodásáról még korántsem lehet szó.

E gondolkörben mozog „a munka aristokráciája“ cz. szakasza is. A nemességnek be kell folynia az ipar és kereskedelembe s e tekintetben „modellül szolgálhat az angol (és sajnos, nem a magyar!) aristokrácia“. Az államnak érdeke a bér emelése s a munka uralma. Nem a születés vagy a pénz, hanem a munka aristokráciájáé a jövő. E tekintetben korunk socialis történetéhez becses adalékokkal szolgál Nostitz „A munkások helyzetének emelése Angliában“ 1900. cz. műve, a melynek czélja „a munkás aristokrácia“ emelése. Korunk socialpolitikai és paedagogiai fejlődése rég megdöntötte Marx—Engel ú. n. „Verelendungs-theoriáját“. A socialis törvényhozás üdvös voltát az a körülmény is igazolja, hogy a proletárok $\frac{1}{4}$ része a felsőbb rétegekből való s egy egészséges jogi socialismus meg fogja apasztani a social-demokrátiát.

A 4-ik fejezet utolsó szakasza „a szabadság és egyenlőség“ socialbölcseleti megvilágításával foglalkozik. Az emberi kebelben két lélek lakozik, a mi a fő és a szív, a szellem és a kedély, az értelem és az érzelem s az ideg- és erőember ellentétében jut kifejezésre. Ez a dualismus aztán társas lényegünket is befolyásolja s egy tizes sociologiai táblára redukálható. Formulája az: egoismus—altruismus; individualismus—kollektivismus; sympathia—antipathia; önfentartás—fajfentartás; férfi—nő; socialis centripetális és centrifugális erő; család—társadalom: társadalom—állam; egyes állam—szövetséges állam; s szabadság—egyenlőség. E socialis kategória-táblázatból főleg a szabadság és egyenlőség eszméje érdekli a szerzőt és azt mondja, hogy „az

nem korrelát, hanem ellentétes fogalompár“. A szabadság és egyenlőség nem dogma, hanem elérendő cél s a teljes socialis egyenlőség Schmoller szép szava szerint „halála volna a társadalomnak“. S a mint a szabadság eszméje a liberalizmusnak, úgy az egyenlőség eszméje a socialismusnak az ideálja. Előbbinek karikatúrája az anarchizmus, utóbbinak a communizmus. A szabadság és egyenlőség eszméje vezérlő csillaga az észszerűen és tervszerűleg haladó emberi nem fejlődése történetének, s mint ilyenek: ideáljai a történeten fölépülő socialphilosophiának. Majd egyenként ismerteti a szerző a kasztok, lelkek és hitvallások egyenlőségét, míg a felfogások, rendek, javak, műveltség, államok, nemek és törvény egyenlőségének kategóriáit egy külön önálló művében fogja behatóbban fejtegetni.

Művét a szerző Diltheynek, korunk nagy német bölcseletjének ajánlotta. Tartalmának gazdagsága mellett, az elegáns német stylus egyik előkelő vonása a műnek. A mű valódi kalauza korunk bölcseletének. Kellemesen hat az olvasóra socialoptimista álláspontja is, bár e ponton nem veszi eléggé komoly számításba a bűn tapasztalati valóságát az emberiségben. A bűn a legmélyebb gyökere minden egyéni és társadalmi bajainknak, a mint hogy a socialis kérdés is első sorban *ethikai* s csak aztán *gazdasági kérdés*. Örömmel üdvözljük az előkelő író hazánkfiát a socialphilosophia önálló művelői között!

Dr. Szlávik Mátyás.

POLITIKA ÉS SOCIOLOGIA.

(Befejező közlemény.)

A sociologia lényegbeli fölve.

A sociologia tartalmi, lényegbeli fölve legáltalánosabban úgy fejezhető ki, hogy a társadalmi jelenségek sem esnek kívül a természet világán, hanem épp úgy beletartoznak, mint más jelenségesoportok, felettük épp úgy szigorú, természeti törvényszerűség (egyetemes okság, szükségképiség) uralkodik, mint a természeti világ egyéb jelenségei fölött.

Azon rendszeresség, a melyet a sociologia alaki fölve megkívánt, kedvezett ezen lényegbeli elv felismerésének, mert e rendszeresség szembetünőbbé tétette azt, hogy miként az egyes társadalmi jelenségesoportok egymástól nincsenek mereven elkülönítve, úgy a társadalmi jelenségek összessége is átfolyik a szűkebb értelemben vett természeti világ jelenségeibe, azoknak mintegy folytatását képezi. De viszont a természeti törvényszerűség sejdítése is kedvezett a sociologia rendszeresítő törekvésének, a mennyiben a természet világába való tartozás, a törvényszerűség uralma alatt való létel közös vonása az összes társadalmi jelenségeknek és e közösség felismerése indokoltá tette annak kiemelését, általános érvényességének az összes társadalmi tudományok élére helyezése által való feltüntetését.

A sociológiának rendszeresítő és a természeti törvényszerűséget kereső iránya tehát kölcsönösen erősítették egymást és innen van, hogy azok párhuzamos fejlődést mutatnak, jóllehet elképzelhető a társadalmi tudományok általános bölcselate a természeti törvényszerűségben való meggyőződés nélkül is, s viszont a természeti törvényszerűségben való meggyőződés is elképzelhető

egy általános társadalmi bölcelet elvetése daczára. Éppen ez, hogy a sociologia e két föelvé nem szükségképen jár együtt, felette megnehezíti annak concret esetben való helyes eldöntését, hogy valamely mű sociologiai irányzatúnak tekinthető-e? Míg a társadalmi tudományok élére helyezett bölcelet elismerése a sociologiai irány szembetűnőbb elvét képezi, addig viszont a természeti törvényszerűség elismerése a sociologiai irány fontosabb elvének tekintendő.

E természeti törvényszerűsége nézve is áll az, hogy az jóval a sociologia megjelenése előtt is felismertetett; e tekintetben elég csak Montesquieure hivatkozni;¹ de viszont elismerendő az is, hogy ez elvhez a sociologia oly szigorúan ragaszkodik, mint előbb egy irányzat sem, továbbá hogy azt nem pusztán odaveti, hanem beigazolni is törekszik tudományos érvek segítségével s a mellett — minden irányzat a maga módja szerint — e törvényszerűség mivoltát is kifejtteni törekszik.

Hogy a társadalmi jelenségek felett is törvényszerűség uralkodik, az iránt ma már elég egyöntetű a felfogás, sőt az egyetemes okság tana, szinte mondható, hogy az exact igazsághoz igen közel járó nagy valószínűséggel bír, a mennyiben az anthropologia, a psychiatria, moral és criminalstatistikának az esetek igen nagy számán felépülő inductióival is igazolható. Ezen adatok által is támogatva, az akarat törvényszerűségének tana ezen okságot általánosságban emeli érvényre az összes emberi cselekvéseket illetőleg is.²

A sociologia lényegbeli főelvének eddigi körülírásánál azonban nagy általánosságba kellett burkolózni, hogy a különböző sociologiai irányok mind összefoglalhatók legyenek. Találkozunk azonban a társadalmi jelenségek felett uralkodó törvényszerűség természetére vonatkozó olyan felfogásokkal is, a melyeket még ezen nagyon általánosságban mozgó jellemzés is elégtelennek tüntet fel, illetve kizár.

Egyik felfogás szerint a társadalmi életben uralkodó törvényszerűség abban állana, hogy a társadalmi életnek olyan törvényei vannak, melyek alól az emberek csak bizonyos káros következmények árán vonhatják ki magukat. Vannak ugyan a társadalmi életben ilyen fajta törvények is, a midőn azonban a

¹ Montesquieu De l'esprit des lois. Chap. I. Livre I.

² V. ö. Pauer Imre Az ethikai determinismus elmélete.

sociologia a társadalmi jelenségek felett uralkodó törvényszerűségről beszél, akkor nem ily törvényekre gondol, hanem gondol olyan törvényekre, a melyek ellen az emberek egyáltalán nem véthetnek.

A rabló vagy gyilkos megsérti ugyan a tételes és erkölcsi törvényeket, minden valószínűség szerint bűnhődik is, de a társadalmi jelenségek felett uralkodó törvényszerűséget ilyen cselekedetekkel sem lehet megérteni, mert az ily cselekedetek is éppen e törvényszerűség kifolyásai, e törvények szerint alakulnak.

A társadalmi törvényszerűség e téves értelmezésének az emberi nyelv fogyatékossága is kedvez, a mennyiben az különböző fogalmakat egy szóval jelöl. A törvény szó egyik értelmében okságot, igazságot, szükségképiséget, másik értelmében sanctióval bíró vagy nem bíró parancsot jelent: e kettőt azonosítani nem lehet.

Van azonban olyan felfogás is, mely ugyan a társadalmi élet törvényszerűsége alatt nem ily parancsszerű törvényeket, hanem okságot ért s mégis nagyjában hasonló eredményekre jut. Gyakran találkozunk ugyanis azzal a felfogással, hogy a sociologiai törvények nem oly feltétlen érvényűek, mint pl. a physikai törvények; hogy míg a physikai törvényszerűség minden egyes esetre nézve érvényesül, addig a társadalmi jelenségek felett a törvényszerűség csak nagyobb tömegeknél, illetve hosszabb időszakokon át képes érvényesülni, ellenben az egyes ember vagy egy-egy korszak felszabadulhat a törvényszerűség alól. Miként a parancsszerű törvényeknél, úgy itt is el kell ismernünk, hogy ilyen relativ értékű úgynevezett törvények is léteznek a társadalmi életben, mindazonáltal ezek nem valóságos törvények, hanem különféle — kevésbé ismert — törvények összehatásának végeredményei s relativ érvényességük éppen onnan származik, mert nem ismerjük tisztán mindazon előzetes feltételeket, a melyek érvényesülésükhöz szükségesek. Azok a törvények tényleg mind legfeljebb ily relativ érvényűek, a melyeket felállítani eddig sikerült, csak-hogy a természeti törvényszerűség alatt nem ilyen — a törvény elnevezést meg sem érdemlő — számos előzetes és kevésbé ismert feltevéstől függő eredménykilátások bekövetkezését értjük, hanem oly törvényekét, a melyek alól kivétel nem fordulhat elő soha, a melyek érvényben vannak a legrövidebb korszakokon belül és minden egyes emberre nézve is. Épp oly szigorú, épp oly fel-

tétlen a társadalmi jelenségek törvényszerűsége is, mint a physikai jelenségeké; a mindenesetre nagyon fontos különbség csak abban rejlik, hogy a physikában működő törvényeknek rendszerint még a concret esetekben való hatása és e hatásból származó végeredmény is megállapítható, ellenben a sociológiában a törvények összhatásának concret esetekben való végeredményei nemcsak jelenleg még nem állapíthatók meg, de valószínűleg sohasem lesznek megállapíthatók, a jelenségek szerfelett bonyolódott volta következtében.

A társadalom felett uralkodó törvényszerűségekre vonatkozólag nevezetes azon álláspont, a melyet Stammler Rudolf legújabban kifejtett¹ s a mely a bonyolódott kérdést még bonyolódottabbá tette. Stammler a tulajdonképeni törvényszerűség mellett egy, az emberek végcéljának szolgálatában álló törvényszerűséget is elismer, ily módon akarván a teleologikus felfogást a törvényszerű felfogással összeegyeztetni. Ez az összeegyeztetés azonban csak úgy képzelhető, ha a czélok kitűzésében, illetve az utánuk való törekvésben is csupán az okozatiság egyik esetét látjuk, a mely épp úgy a természeti törvényszerűség alapján megy végbe, mint bármely más folyamat. Stammler mindenesetre a természeti törvényszerűség tanának legérzékenyebb részeit bolygatta meg.

Az érintett három állásponttal szemben a sociologiai felfogás a szigorú és kizárólagos természeti törvényszerűség alapján áll. Csakhogy ezen belül ismét különböző felfogások vannak, főleg abban a tekintetben, hogy mily összefüggés van a társadalmi jelenségek felett uralkodó törvényszerűség és azon törvények között, melyek a természeti jelenségek többi részei felett uralkodnak. E kérdés szükségképen kiszélesedik abban az irányban, hogy mily viszony van általában a különböző természettudományok törvényei között.

A különböző természettudományokat nagyjában oly sorrendbe helyezhetjük, hogy a legegyszerűbb természettudománytól, a physikától kiindulva, mindig complicáltabbhoz s végre a sociológiához jutunk. Áll pedig a complicatio abban, hogy mindegyik újabb

¹ Wissenschaft und Recht stb. című munkájában, melynek kivonatos közlése ugyancsak töle a Handwörterbuch der Staatswissenschaften (Conrad) V. kötetében Materialistische Geschichtsauffassung alatt található. Tanait bírálja Somló Bódog Törvényszerűség a sociológiában.

tudományban nemcsak az előtte levő tudományok törvényeivel találkozunk, hanem — látszólag-e vagy tényleg, egyelőre figyelmen kívül hagyható — újabb külön törvényekkel is, a melyek az előbbi tudományok törvényeit gyakran elhomályosítani, ellensúlyozni látszanak. Így jutunk a physikától a chemián keresztül a biológiához, a hol az életjelenségek, s innen a psychológiához, a hol a szellemi jelenségek törvényeivel ismerkedünk meg. Vannak-e azonban a társadalmi életnek ugyanolyan bizonytalan értelemben vett külön törvényei is, mint a milyenek az érintett jelenségeknek vannak?

Somló Bódog¹ e kérdést illetőleg arra a végeredményre jut, hogy a sociológiának még olyan értelemben vett külön törvényei sincsenek, mint a többi érintett tudományoknak; hogy a sociologia nem egyéb, mint alkalmazott lélektan s nem egy a lélektannak felette álló tudomány. Szóval azt a különbséget, melyet a többi tudományok közt elismer, a psychologia és sociologia közt kétségbe vonja s az eddigi sociologiai kutatás jelentékeny hibájának azt tartja, hogy külön sociologiai törvényeket is óhajt felderíteni. E felfogás azonban következetlennek látszik, mert az a szoros vonatkozás, a mely lélektan és sociologia között tényleg fennáll, az egymás mellett levő más tudományokra, pl. az élettanra és lélektanra vonatkozólag is fennáll. A mint a társadalmi jelenségek psychologiai jelenségeken alapulnak, úgy alapulnak a psychologiai jelenségek is biologiai jelenségeken.

El kell tehát a sociológiában is fogadnunk a külön törvényeket abban a bizonytalan értelemben, a mely bizonytalan értelemben azokat a többi tudományokban elfogadtuk. További kérdés marad azután, hogy mit kell ezen bizonytalan értelemben vett külön törvények alatt érteni, a mely kérdést illetőleg három nevezetes irányzat áll egymással szemben: a mechanikus, a psychophysikai parallelismussal kapcsolatos, de elemeiben is önálló szellemi törvényszerűséget elfogadó és végül az energetikus felfogás.

A mechanikus felfogás szerint a társadalmi jelenségek felett uralkodó törvényeknek, mint külön törvényeknek létele csak látszólagos; szerinte ezen külön törvények elemeikre nézve nem egyebek az egyszerűbb tudományok törvényeinél, a melyek ismét

¹ Somló Bódog i. m.

elemeikben a még egyszerűbb törvényekre, physikai, sőt ennek legegyszerűbb részét véve, mechanikai törvényekre bomlanak, a mint ismét a mechanikai törvények az erély megmaradásának törvényéből folynak. A mechanikus világfelfogás legkiválóbb képviselője Spencer Herbert a társadalmi jelenségek törvényeit tényleg úgy magyarázza, hogy a mechanikai jelenségek törvényeiből évszázadokon keresztül folyó kifejlődési folyamat útján létesültek s csak szerfelett complicált voltak, egymást számtalan ponton lerontó, ellensúlyozó hatásuk által különböznek, illetve látszanak különbözni a mechanika törvényeitől.¹

A sociologia törvényei tehát a mechanikai felfogás szerint a közbeeső tudományok közvetítésével mechanikai törvényekre bomlanak s e közvetítés által érdekli a sociológiát azon kérdés is, hogy a biologia törvényei mennyiben vezethetők vissza a mechanikára, a psychologia törvényei mennyiben a biológiára.

„Ma az élettüneményeket a mechanika alapján törekszünk magyarázni. Az életet mint az élő test részeinek mozgását fogjuk fel, mely mozgás a szervezetet alkotó parányokban egyébként is uralkodó erők kifolyása“.

„Döntött e tekintetben az a tapasztalat, hogy minél mélyebben hatolunk a szervezetek életműködésének ismeretében, annál több és több olyan élettüneményt tudunk mechanikai alapon megmagyarázni, melyek okát adni azelőtt nem voltunk képesek“.²

A lelki jelenségeknek élettani jelenségekre való visszavezetését illetőleg heves küzdelem folyik az ezután érintendő Wundt-féle álláspont és azon felfogás között, mely a szellemi jelenségeket is biológiai folyamatoknak tekinti,³ t. i. az agyban és idegekben végbemenő molekuláris változásoknak, a mely változásokat nem mint a szellemi jelenségek kísérőit, hanem mint a valóságos szellemi jelenségeket fogja fel.

Végül, hogy a bizonytalan értelemben vett sociologiai külön törvények elemeikben lélektani törvények lehetnek, az általános felfogás; sőt mint láttuk olyan felfogás is van, mely a bizonytalan

¹ Német fordításban Spencer Herbert: Einleitung in das Studium der Sociologie II. kiadás, további általános philosophiájának I. kötete.

² Klug Nándor Az emberélettan tankönyve II. kiadás, bevezetés.

³ V. ö. általában Pauer Imre Lélektan II. kiad., továbbá Klug i. m.

értelemben vett különbséget sem ismeri el lélektani és társadalmi törvények között.

A mechanikai felfogással szemben van a Wundt-féle felfogás, mely az elemeiben is önálló szellemi causalitas alapján áll s azt a szűkebb értelemben vett természeti világ törvényszerűségével oly módon hozza összhangba, hogy a két törvényszerűség között egy megbolygathatatlan párhuzamosságot tételez fel.¹

Végül e két szélső, mindazonáltal egyaránt a szigorú törvényszerűség alapján álló felfogás közt átmenetet képez az ún. energetikus felfogás, mely egy kellőleg ki nem fejtett fogalomra, az energiára véli úgy a szűkebb értelemben vett természeti, mint a szellemi, társadalmi jelenségek törvényeit visszavezethetni.² Miután a mechanikai felfogás is tulajdonképen az erély megmaradásának törvényéig törekszik minden társadalmi törvényt is visszavezethetni, nem is volna a két felfogás közt különbség; csak hogy míg a mechanikai felfogás csakis a mechanikán keresztül vél az erély megmaradásának törvényéig eljuthatni, addig az energetikus felfogás úgy hiszi, hogy a különböző tudományok igazságai a mechanika érintése nélkül vezethetők vissza az energia megmaradásának törvényére. Szóval ez az energia valami szélesebb körű fogalom, mint a mechanikai felfogás energiája.

Látható tehát, hogy a társadalmi törvényszerűség mivoltára nézve koránt sincs egyértelműség a sociologiai irányon belül sem, annyi azonban mondható, hogy a sociologia a szigorú törvényszerűség alapján áll, szemben a törvényszerűség enyhébb értelmezéseivel s épp azért a Stammler-féle felfogás is — bár őt a sociologus írók közé szokták számítani — úgy látszik, nem fér össze a sociologia ezen lényegbeli főelvével.

Ismerve a sociologia érintett két főelvét, úgy határozhatjuk meg a sociológiát, hogy az a társadalmi tudományoknak, a társadalmi jelenségek összességének a szigorú természeti törvényszerűség alapjára helyezkedett bölcselete.

¹ V. ö. Wundt Grundzüge der physiologischen Psychologie. IV. kiad. Lásd pl. II. köt. 639. old. továbbá Pauer idézett Lélektana.

² V. ö. A Társadalomtudományi Társaságban Pulszky Demokratia és nemzetiség cz. felolvasása nyomán folytatott vitával (közölve a Huszadik Században.

III. A sociologiai irányt követő politika.

A sociologia tehát mai értelmében nem teszi feleslegessé az egyes társadalmi tudományokat, nem azok helyébe akar lépni, hanem azok mellett, azoknak eredményeit felhasználva, de viszont nekik is szolgálatot teljesítve vél hivatást betölteni a tudományok között.

Ezen általános tétel áll a politikára is, a mely, mint látuk, a társadalmi jelenségeknek a társadalmi alakulatok szempontjából való csoportosítása szerint az állami jelenségekkel foglalkozik. A mint a többi társadalmi tudományok, úgy a politika is külön szerepelhet a sociologia mellett.

Mégis e kérdés a politikára nézve szorgosabb vizsgálatot kíván, mint a többi társadalmi tudományokra, mert, úgy látszik, a politika a sociológiához közelebb áll, mint a társadalmi tudományok bármelyike. Míg ugyanis azon functiók, a melyek a társadalmi jelenségeknek az egyes tudományokra való felosztásához az egyik szempontot szolgáltatják, aránylag számosak s így egy-egy tudomány, pl. jogbölcselet stb. is a jelenségek kisebb körére terjed ki: addig a társadalmi alakulatok nyújtotta szempont az összes társadalmi jelenségeket csak két részre bontja s így a politika a jelenségek nagyobb körével foglalkozik. Ehhez járul még, hogy a szűkebb értelemben vett társadalmi alakulatok is szoros vonatkozásban állanak az állammal s azért, mint érintettük, a politika ki kell, hogy szélesedjék s szinte minden társadalmi jelenséget érinteni kénytelen.

A társadalmi jelenségek igen nagy körére való kiterjeszkedés tehát azon ok, a mely a politikát a többi társadalmi tudományoktól a sociológiához való viszony tekintetében megkülönbözteti. Azonban ezen körülmény sem a sociológiának, sem a politikának önálló jogosultságát nem szünteti meg. A sociologia ugyanis kizárólag a társadalomra vonatkozó általános igazságokkal foglalkozik s azért az egyes társadalmi tudományokkal is csak ezeknek legáltalánosabb részei útján érintkezhetik. A politikára vonatkoztatva is a tárgyköri és nézőponti azonosság legfeljebb a politika legáltalánosabb tanaira nézve állhat fenn; abban a részében a politikának lehet legfeljebb erről szó, a mely az államot a maga tejjességében és az összes társadalmi jelenségekhez való viszonyában vizsgálja. Mihelyt azonban a politika az

államot részeire bontja, vagy egészében is tekinti ugyan az államot, csakhogy belülről mint elvonatkoztatott, önálló egészet nézi: a tárgykör és nézőpont azonosságáról többé szó sem lehet. A midőn pl. a politika az államhatalmakat külön-külön vagy egymáshoz való viszonyukban tárgyalja, ott már oly körben mozog, a melyet kizárólag sajátjának tekinthet a sociológiával szemben. És mentől inkább haladunk a politika különös tanai felé, annál inkább távolodunk a sociológiától, a mely éppen a legáltalánosabb igazságok feltárására hivatott. Tulajdonképen azonban a nézőpont tekintetében még a politika legáltalánosabb tanai és a sociologia legkevésbé általános tanai között is megvan a különbség, hogy a politika mindent az államra vonatkoztatva, mintegy az állam subjectiv szemeivel néz, míg ellenben a sociologia lehető objectivitással.

A mi tehát mint a politika és a sociologia azonossága hirdettetik egyrészt a politika, másrészt a sociologia elleneseinél, az legfeljebb annyi, hogy nincs egy éles határvonal, mely általában az egyes társadalmi tudományok, de kiválólág a politika legáltalánosabb részeit a sociologia legkülönösebb részeitől elhatárolná, teljes szigorral és merevséggel. Csakhogy tudjuk, hogy az összes tudományokat illetőleg folytonossággal állunk szemben, ez tehát korántsem elszigetelt jelenség, mely csak a politika és sociologia között fordulna elő, hanem olyan, melylyel tudásunk bármely részében találkozunk.

A fontos különbség megvan politika és sociologia között: ha esetleg kis részében a sociologia ugyanazt csak megismétli, a mit a politika a maga körében állapított meg, vagy megfordítva: az valami nagy bajnak nem tekinthető, a jelenségek folytonossága következtében pedig szükséges — nemcsak a politika és sociologia, de más tudományok érintkezési pontjain is — mert ellenkező esetben könnyen oly hézagok támadhatnának tudásunkban, a melyek a valóságban egyáltalán nem léteznek.

Esetleg el is vonhat egyet-mást a sociologia a politika legáltalánosabb részéből saját tanai közé, csakhogy ezekre a tanokra nézve áll az, hogy midőn velük a politika foglalkozik, saját tulajdonképeni területén túl is jár.¹ Mindez a folytonosság természetes következménye. Ha van egy azonos elveken felépülő

¹ Concha i. m. 2—3. old.

sociologia, a melynek tanaival az államot vizsgáló író teljesen egyetért: úgy politikájában egyet-mást felesleges lesz tárgyalni, a mit sociologia híján tárgyalni kellene, a mint például Ratzenhofer írt egy sociológiát s egy azon nyugvó politikát (csakhogy megfordított időrendben).

De az esetleges ismétlés politika és sociologia között sokkal kisebb baj, semhogy valami különös megszüntető törekvést megérdemelne; és miután a sociologiai irányzat különben is kedvez azon tárgyalási módnak, mely egy-egy jelenséget megragadva, azt minden oldalról kifejteni törekszik (pl. a család, a munkamegosztás, a pénz jelenségeivel foglalkozó sociologiai tanulmányok) — még pedig éppen abból az elvből kifolyólag, mert a jelenségeknek az egyes társadalmi tudományok közt való kizárólagos szétosztása a társadalmi élet szétdaraboltságának téves képzetét kelthetné fel — csak természetes, hogy a mit kevésbbé jelentékeny jelenségekre nézve helyesel: az állam nagy jelentősége mellett annak minden oldalról való kifejtését is óhajtja.

A politika tehát nem olvad bele a tulajdonképeni sociológiába. Azonban a sociológiának lényegbeli főelve, a szigorú természeti törvényszerűség alapjára való helyezkedés, nem állapodik meg a tulajdonképeni sociologia körében, hanem az összes társadalmi jelenségekre vonatkozik, az összes társadalmi tudományokban, a tágabb értelemben vett sociológiában egyáltalán kívánja az elismertetést. A sociologia ezen lényegbeli főelve által érvényesíti befolyását az egyes társadalmi tudományok keretén belül; a sociologia ezen lényegbeli főelvének elfogadása az, a mi által az egyes társadalmi tudomány sociologiai irányzatot követővé lesz.

Sociologiai irányt követő politika alatt tehát azt a politikát értjük, a mely a szigorú természeti törvényszerűség alapjára helyezkedik, az állami jelenségek felett is a szigorú természet-törvények kizárólagos uralmát ismeri el. Minthogy az állami jelenségekre vonatkozólag is bizonyos enyhébb törvényszerűséget általában elismer a politika tudománya: a sociologiai irány kritériuma gyanánt a szigorú, a kérlelhetetlen törvényszerűség elfogadását kell tekintenünk, a mely a társadalmi jelenségekben is a természet tüneményeit látja.

A sociologiai irányt követő politikának mindazon az államra vonatkozó tanokkal szembe kell szállnia, a melyek a természeti

törvényszerűség elvével ellentétben állnak; ez a sociologiai irány negatív természetű követelménye a politikában. Ennél fontosabb a pozitív követelmény, t. i. az állam tudományának a természeti törvényszerűség alapján való művelése, kézzelfoghatóbb, concretebb megvilágítása a társadalmi jelenségek törvényszerűségének.

Ha a sociologiai irányzatú politikát az általa felmutatható pozitív eredmények szempontjából értékeljük: úgy a tárgyilagos bíráló kedvezőtlen a sociológiára nézve. Hogy valami nagy sikereket mindeddig a sociologiai irányú politika új, vagy újnak vélt elméleteivel el nem ért, azt a sociologiai irányt követő írók maguk is elismerik, legalább jó részükben; de viszont annál többet remélnek tőle a jövőben.

A sociologiai irányú politika pozitív elméletkísérleteinek csekély sikerességével függ össze azon tény, hogy a sociologiai irányú politika eredményeiben — tehát nem az eredmények keresésének módjában — alig ismerhető fel valami közös vonás, a mely azokat a nem sociologiai politika eredményeivel szemben jellemezné: ugyanazon végső eredményekre jutnak a sociologiai politika egyes irányzatai, mint a megfelelő irányzatok a nem sociologiai politikában s gyakran egészen erőltetett a mód, a melylyel a vég-eredményt a természeti törvényszerűség elvéből, természettörvényekből törekszenek kimagyarázni. A természettörvényekre való visszavezetés helyett többé-kevésbbé szellemes analógiákkal állunk a legtöbb esetben szemben. A szellemesebb analógiák közé tartoznak, sőt talán lényegbeli összefüggést tartalmaznak például a conservatív irányzatnak az anyag tehetetlenségi nyomatékával, a nemzeti érzésnek az anyag vegyrokonságával való összeköttetésbe hozása.

Egyrészt nem tekinthetők a sociologiai irányzat productu-mainak, másrészt felette túlzásba vitetnek az ú. n. organologikus elméletnek az államra és állami jelenségeikre való alkalmazásai, a melyek az emberi szervezet részeit és functióit gyakran bosszantó felületességgel vélik az államban is felismerhetni. Teljes igazság ez organikus elméleteknek csak azon részében van, a mely abból indul ki, hogy az államot alkotó emberek mindegyike is organismus, a mi aztán magára az államra is kihat, a mely mint superorganismus jelentkezik; csak hogy ennél a személyiségi elmélet tényleg többet mond, mert az egyes emberek is nemcsak

organismusok, hanem az organismus azon magasabb nyilvánulásai, melyeket személyiségeknek nevezünk.

Ha a tulajdonképeni elméleti eredményekben nincs meg a legcsekélyebb egyöntetűség sem a sociologiai politika különböző irányai között, akkor még kevésbbé várhatjuk ezt a gyakorlati tételekre nézve; a gyakorlati politika bármelyik nagyobb vita-kérdését tekintsük is, az ellentétes álláspontok bármelyikénél találkozhatunk sociologiai irányt követő állásponttal is és a szélső irányok képviselői egyaránt természettörvényekből gondolják saját gyakorlati felfogásuk helyességét bebizonyítottnak. A sociologikus írók egyike a demokratia, másika az aristokratia, egy rész az individualismus, az állam lehető visszaszorítása, a másik rész az állami mindentevés mellett tör lándzsát. Egyesek több altruismust kívánnak az emberektől, mások szerint altruismusra egyáltalán nincs szükség.

Szoktak végül egyes vonásokat még felhozni a sociologiai politikára vonatkozólag, mint a melyek azt különösen jellemeznék; ezek azonban vagy egyáltalában nem fogadhatók el mint jellemző vonások, vagy a mennyiben jellemző vonások, inkább jellemző hiányoknak látszanak. Így hogy a sociologiai irány sokkal nagyobb súlyt helyez a fejlődési, mint az együttléti viszonyokra.¹ Ez a sociologiai iránynak, a mennyiben közös vonása, úgy közös hiánya is. A mi pedig a sociologia azon érdemét illeti, hogy az emberek ősállapotára sok fényt derített, ez mindenesetre elismerendő, csak hogy ezzel szemben ismét felhozzák, hogy minden kort első sorban azon társadalmi állapotok érdeklik, a melyekben maga van; hogy továbbá az legpontosabban is ismerhető meg, míg egy régi társadalom csak hiányosan ismerhető.

Végül szokták a sociologiai irányzatra általában s így az állami jelenségek tárgyalásánál is hangoztatni, hogy az a szigorúan tudományos, elméleti tárgyalási módot követi. Ez azonban egyáltalán nem fogadható el mint a sociologia különös ismertető jele. Mint érintettük a szigorúan tudományos tárgyalásra való törekvés általában a politikában is megvan s a mily mértékben a sociologiai irányt nem követő politika ezen elv merev keresztülvitelében akadályozva van, ugyanoly mértékben megvannak ez akadályok a sociologiai irányt követő politikára nézve is. Tényleg

¹ L. Concha a Társadalomtudományi társaság említett vitáján.

ugyanakkor, a midőn pl. Worms¹ a szigorúan tudományos tárgyalást különösen jellemzőnek tünteti fel a sociológiára nézve, egyszersmind ugyanazon nehézségeket is elismeri, a melyek annak keresztülvitelét akadályozzák Durkheim² pedig más formában ugyan, de szintén befolyást enged a gyakorlati elveknek. Ő ugyanis a társadalmi jelenségeknek a szerint való megkülönböztetését sürgeti, a mint azok egészségesek, rendesek (normal) vagy betegesek, rendellenesek (pathologique). Csakhogy e mögött ismét értékelés rejlik.

Kizárólag a szigorú természeti törvényszerűség elfogadása tehát az, a mi a sociologiai irányú politikát határozottan jellemzi a nem sociologiai politikával szemben. Csakhogy ennek a szigorú törvényszerűségnek tudományos felhasználása az állami jelenségekre nézve mindeddig nagy sikereket felmutatni képes nem volt, talán a jövőben többet lesz képes nyujtani.

Dr. Ofner Jenő.

¹ Worms i. m.

² Durkheim i. m. 59 – 93. old.

AZ ARÁNYOSSÁG ELMÉLETÉNEK ÉS GYAKORLATI ALKALMAZÁSÁNAK TÖRTÉNETE A MŰVÉSZETBEN.

(Befejező közlemény.)

VII.

A renaissance művészetének arányossági törekvéseivel szorosban kapcsolatos a régibb német festészet legkiválóbb egyéniségének: *Dürer Albertnek* (1471—1528) hasonló irányú munkálkodása. Az arányosság egész történetében Dürer az egyetlen művész, kinek theoretikus arányossági tanulmányai beleszövődnek művészetébe. De idő haladtával mindinkább eltávolodik elmélete a gyakorlattól, mert belátja, hogy a speculativ arányossági elméletek gátolják a művészi tevékenységet. A XV. században még nem törődik az arányoknak matematikai vagy geometriai pontos kifejezésével. Második olaszországi útja (1504—1507) vezeti a spekulativ theoriákhoz. Ekkor érintkezésbe lép Luca Paciolival, Jacobo Barbarival és Lionardoval, kik az arányosság elmélete felé terelik figyelmét. Addig eszébe se jutnak ilyen dolgok, hiszen a német festő-műhelyekben renaissance-értelmű arányossági törekvésekről szó sem volt, másfelől pedig bizonyos, hogy Dürer élő modellek után dolgozott; férfigmodellekben nem volt már akkor sem hiány, női modellül, ha más nem: a saját felesége szolgált.¹ Első olaszországi útja alatt (1493) Signorelli, Mantegna,²

¹ Dürer 1494-ben, 23 éves korában vette feleségül Frey Agnes nürnbergi leányzót.

² Grimm, H.: Zusammenhang von Werken A. Dürers mit der Antiken. Jahrbuch, II. k.

Pollajuolo és Bellini¹ hatnak rá, kiktől nem kaphatott ösztökélést arányossági törekvésekre.

Eleinte körökkel construálja alakjait, a nélkül, hogy constructiója összefüggne azokkal. Tudjuk, hogy mielőtt festővé lett volna, atyja műhelyében az ötvösséget gyakorolta. Mint ilyen, jártas volt a körző forgatásában. Mikor aztán hallott az olaszországi arányossági törekvésekről, természetes, hogy primitiv constructióiban először a körzőt vette segítségül. A renaissance hívei arányossági theoretikusaival való érintkezése rendszerebb, tudományosabb kutatásokra készítette. E tekintetben Jacobo Barbari hatott rá elsőnek. Erről maga is megemlékszik 1528-ban kiadott könyvében,² a hol „*Kanon Barbaris*“-ról szól, melynek szerzője nem akarta vele elméletét bővebben közölni.³ Barbari útján ismerkedik meg Vitruvius-szal, kinek az emberi test arányaira vonatkozó gyér adatait fölhasználta.⁴ Vitruviusnál egy helyen a fej a testhossz $\frac{1}{8}$ -a, az arcz pedig $\frac{1}{10}$ -e; az arcz három egyenlő részre oszlik, melyek: a homlok, az orr és az alsó arcz. Ezek Dürer első méretei. A Vitruvius és Barbari adataihoz — mely utóbbiakról nincs határozottabb tudomásunk, mert írásban nem maradtak ránk, a fennmaradt rajzokban pedig nem használta azokat — a maga megfigyeléseit adja. Így egy meglehetősen állandó sémához jut, mely kétszer szenved némi változást. Egyszer a Pacioli hatása alatt az arczél beosztását változtatja meg; míg azonban Pacioli egyenlőoldalú háromszögbe rajzolja és szélességében 6 részre osztja, addig ő négyzetbe szerkeszti és szelvében 7 részre osztja az arcz profilját. Másodszor pedig, midőn a Lionardo-javította Vitruvius nyomán kilencz részre osztotta az egész testet. Lionardo hatását még egyszer érzi, mikor t. i. öreg korában a Lionardo nagyszabású tervének mintájára a festőnek tudni való elméleti és gyakorlati dolgokat

¹ Hündecke, B.: Dürers Beziehungen zu J. de Barbari, Pollajuolo und Bellini. Jahrbuch, XIX. k.

² A mű teljes czíme: Hierin sind begriffen vier Bücher von menschlichen Proportion durch Albrechten Dürer von Nürnberg erfunden und beschrieben zu nutz allen dener, so dieser Kunst liebtragen.

³ „Dan mir wolt diser forgemelt Jacobus seinen grunt nit klerlich anzeigen das merkett sich woll an im“. Dürer londoni kéziratában; Comvay, 254. l.

⁴ „... und las den fitrufium der beschreibt ein wenig von der glidmas eines mans“. U. o.

ő is össze akarja gyűjteni egy nagy könyvbe, melynek *Eine Speise der Malerknaben* lett volna a címe.

Főntebb jeleztük volt röviden, hogy Dürernél az arányossági speculációk, a mint a mester művészetben előrehalad, mindinkább távolodnak a gyakorlati alkalmazástól. Ezt részletesen és pontosan a legújabb kutatások derítették ki.¹ A mi nem csekély jelentőségű, ha tekintetbe vesszük, hogy azelőtt még tagadták vagy legalább is nem tudták kimutatni a kapcsolatot Dürer festészeti művei és arányossági tanulmányai között.²

Dürer a mások útmutatása és a saját megfigyelése révén nyert arányait eleintén úgy a férfi, mint a női testen és fejen hűen követi. Később eltér a női testre, majd a női fejre nézve is. A természethez közelebb jut: típusokból indulva ki, utóbb individualis női testalkatokat ábrázol. Legtovább a női fejen és a férfi testen ragaszkodik arányossági sémájához. Ezzel kapcsolatban az a subtilis egybevetés merül föl, hogy a nőnél a testalkat az individualisabb, következésképp ott kellett elhagynia elsőben az egyéni kifejezést gátló sémát, a férfinál ellenkezően: az arc az egyénibb. Művészetének legérettebb korszakában már sehol se ragaszkodik a szigorú arányokhoz; a férfi testre nézve azonban mindig megmarad a legfőbb arányossági pontok megállapításánál. A hosszú kalandozás után tehát, mely a speculatív arányok sok útvessztőjén át vezette, művészetében visszatért ő is a legegyszerűbb arányszámokhoz.

Élete végén irt jegyzeteiben már maga is határozottan elítéli és hiában valónak tartja általános érvényű, szigorú proportiók keresését. „Aber unmöglich bedunkt mich so Einer spricht, er visse die beste Mass in menschlicher Gestalt anzuzeigen“. „Auch lebt kein Mensch auf Erdrich, der do beschlossen sprechen möcht: Also muss sein die aller schönest Gestalt der Menschen“. „... so wir etwan finden zween Menschen, beede fast (= sehr) schön und lieblich, und ist doch keiner dem andern gleich in kein einzigen Stück oder Teil, weder in Mass noch Art“. Speculatív arányok helyett a természet megfigyelést ajánlja. „Ich halt

¹ Justi, Ludwig: Construirte Figuren und Köpfe unter den Werken Albrecht Dürer's. Untersuchungen und Reconstructionen Leipzig, Hiersemann.

² Thausing, Moriz: Dürer; Geschichte seines Lebens und seiner Kunst Leipzig, Seemann.

aber in solchem (t. i. in Mass) *die Natur* für Meister und der Menschen Wahn für Irrsal“.

Dürer és művészete legteljesebb kifejezője a germán typusnak. Bizonyítja ezt arányossági törekvése is, melyben élénk kifejezésre jut a német szellemnek talán legmélyebben fekvő jegye: speculativ, pontos, rideg kiszámítás, erős akarattól, vas-szorgalomtól és szívós kitartástól vezetve. Albertinél, Paciolinál, meg a többieknél, kik Olaszországban a XV. század folyamán az arányosságot kutatták, magyarázatul kínálkozik a humanista gondolkodás. Dürer nem humanista, de német volt. Lelkületéhez, gondolkodásmódjához ezért állott közel a speculativ arányosság. Német volt. kit a fáját kitüntető következetes kitartás jellemezte. Elméletét a gyakorlatban is megakarta valósítani, a mit a renaissance művészei meg sem kísérltek. S hogy végül mégis leküzdte művészete a szigorú arányosságra való törekvés támadását: mutatja, hogy Dürer még nagyobb művész, mint a milyen nagy német volt.

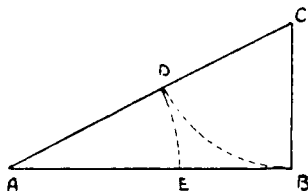
Az imént érintett momentumban rejlik az az óriási különbség, mely az olasz renaissance művészeinek és Dürernek arányossági tanulmányait egymástól elválasztja. Amazok maguk sem vették azt komolyan, csak a kor ferde divatjának hódoltak vele; Dürer ellenkezőleg, művészetének gyakorlatával igyekezett szoros összefüggésbe hozni az elméletet.

VIII.

A renaissancetól egész a XIX. századig nyoma vész az arányossági törekvéseknek a művészetben. A mult század eleje és közepe azonban mintha pótolni akarta volna a három század téflenségét. Gyors egymástánban tűnnek föl a különböző arányossági elméletek. Valamennyi tisztán speculativ jellegű s csaknem kivétel nélkül német termék. A művészet szerves életéhez egyiknek sincs köze. S ez érdekes jelenség kapcsolatban van a német észjárásnak azzal a ridegen számító jellemével, melyet a Dürer arányossági törekvésének tárgyalása alkalmával imént hangsúlyoztunk. Nem célunk ezeket sorra ismertetni, mert mindnyája egy kaptafa szerint való. Elegendő, ha közülök a *Zeising* elméletét foglalkozunk bővebben, mert ez úgy a művészettel való vonatkozásában, mint tudományos módszerében típusa a többinek.

Zeising elmélete¹ az ú. n. *aurea sectio*-n alapul. Az egész és annak részei egymással szoros viszonyban állanak, a mennyiben az egész két részre oszlik akként, hogy a kisebb rész úgy aránylik a nagyobbhoz, mint az utóbbi az egészhez. Egyszerű képletben kifejezve $(e-n):n = n:e$, vagy $e:n = n:(e-n)$. Ez az *arányos osztás*² elve, melyet már az ó-korban ismert Euklides s melyre már Zeising előtt többen — köztük Pacioli — építették arányossági tanukat.

Osztunk fel egy adott AB egyenest az arányos osztás szerint (1. ábra). Az eljárás a következő: B -ben húzzunk merőlegest az adott egyenesre úgy, hogy a merőleges egyenlő legyen az alap felével. Tehát $BC = \frac{AB}{2}$. Kössük össze A -t C -vel és



1. ábra.

messük C -ből a $BC = \frac{AB}{2}$ sugarú körívvel a nyert derékszögű háromszög átlóját. Ha aztán AD -t átvisszük AB -re, előbbi ezt E -ben akként metszi, hogy a következő viszony keletkezik:

$$BE:EA = EA:AB, \text{ a hol } AB = AE + EB.$$

A leírt arány az arányos osztás viszonya, melyet számokkal a következő előrehaladó sorban fejezhetünk ki:

$$1:2 = 2:3 \quad (3 = 2 + 1)$$

$$2:3 = 3:5$$

$$3:5 = 5:8$$

$$5:8 = 8:13$$

E számsorban bármely sor nagyobbik részt kifejező száma (maior) mindig a következőnek kisebbik számát (minor) adja.

De ezek az aritmetikai arányok nem egészen pontosak.

¹ Zeising, A.: Neue Lehren, von den Proportionen des menschlichen Körpers. Leipzig, 1854. U. a.: Das Normalverhältnis der chemischen und morphologischen Proportionen. Leipzig, 1856.

² Lat.: aurea sectio, ném.: goldener Schnitt. A magyarban az *arany metszés* szót használták, mely azonban éppen annyira nem felel meg az *arányos osztás* mai felfogásának, mint a milyen természetesnek hangzott az *aurea sectio* a renaissance mystikus arányozóinál.

Ugyanis az 5 mint a 8-nak maiora $\frac{6}{100}$ -dal, s mint a 13-nak minora $\frac{2}{100}$ -dal túlnagy. E különbséget átviszi Zeising úgy a látás, mint a hallás körére és azt találja, hogy mivel a férfitestnek és a zenében a dúr hangnemnek viszonya $= 5:8$, a női testé és a moll hangnemé $= 3:5$, tehát első esetben a maior, másodikban pedig a minor van kissé előnyben.

Említettük volt, hogy már Zeising előtt használták az arányos osztást egyes elméletekben az emberi testalkat és az épület arányainak megállapításánál. Zeising mégis újnak nevezhette elméletét, mert ő az emberi testen és épületen kívül a zenei accord összhangját, a növényeken a levelek elhelyezkedését, a sejtek képződését, az ásványok kialakulását, nemkülönben az egész csillagrendszert az arányos osztás elvének hódolójaként mutatja be. Elmélete kifejtésének ezen részei azonban bennünket nem érdekelnek.

Zeising a normalis helyzetben levő emberi alakot felosztja hosszában, az arányos osztás törvénye szerint, miáltal több osztási pontot nyer, melyek a test bizonyos anatómiai pontjaival összesznek. Ezt több ábrán mutatja be, számos mérés kíséretében. S eljárása első tekintetre csakugyan megvesztegető. Alaposabb vizsgálat után azonban a művészet körére alkalmazott egész elmélete szemfényvesztésnek bizonyul. Mert a Zeising arányos osztással nyert pontjai nem épp' a legfontosabb anatómiai pontokat találják és mert nagyon könnyű s egyszerű dolog az emberi alakon, melyen igen sok az anatómiai pont, bármily osztás mentébe eső anatómiai helyeket találni. Hiba például, hogy a Zeising arányos osztásában az egyik fő osztási pont az emberi alakon a köldökre esik, mert a köldök a művészi anatómia tekintetében nem fontos pont, e helyett a törzs végét kellett volna választania, mely nemcsak első rendű fontossággal bíró anatómiai hely, hanem egyszersmind az emberi test mozgásának egyik legfőbb kiindulási pontja. Mikor az emberi testalkat arányait igyekszik meghatározni, tulajdonképen nem tesz egyebet, minthogy egy egyenest, mely párhuzamos az arányos osztás szerint tagolandó alak tengelyével és körülbelül egyenlő az illető alak magasságával, föloszt az aurea sectio segítségével; az így nyert osztási pontok a kis correcturával rajzolt alak számos anatómiai helye közül okvetlenül találkoznak néhánynyal. Ez az eljárás azonban ma már nem meggyőző.

Még ingatagabb alapokon nyugszik a Zeising elmélete az építészeti alkotásokra vonatkozólag. Bizonyítgatásait a piramisokon és a görög építészet emlékein kezdi. A dór építészeti alkotásokból kiválaszt néhány, imént jelzett erőszakos módon nyert látszólagos egyezést, s ezeket kész bizonyítékoknak tartja arra, hogy a dór építész ismerte és alkalmazta az aurea sectiót. A jón templomoknál kénytelen már bevallani, hogy itt gyakran nem juttatták érvényre arányozási elvét. Az ily eseteket könnyen indokolja azzal, hogy az épület hatása nem oly harmonikus, mint a hol törvénye feltalálható. A középkori építészetben szerinte nehéz kimutatni az aurea sectiót. mert — úgymond — a beosztásban a világosság hiánya jellemzi (!), szemben az antikkal¹ a „romantikus“ építészetet. Kivételképen mégis három esetet talált, ezek a kölni dóm, a marburgi Erzsébet-egyház és a freiburgi székesegyház. A középkori építészet tehát nem harmonikus hatású, mert nem érvényesül benne az arányos osztás törvénye, melyet a harmonia kulcsának, megnyitkozási módjának állít. Ilyen művészettörténeti tanulságokat szolgáltat a Zeising arányossági elmélete.

A aurea sectio veszedelmes hálóját a festészeti alkotásokra is kiterjeszti. Aprioristikusan felállított dogmáját itt is keresztül akarja erőszakolni. Az általánosítás eszközével a Sixtusi Madonnát választja. Ismervén a Zeising methodusát, s másfelől tisztában lévén a művészet lényegével, nem nehéz e merénylet lehetetlen voltára rámutatni. Már *Fechner* 1865-ben világossá tette méréseivel,² hogy a Sixtusi Madonnának és Rafaelnek az arányos osztáshoz semmi köze nincs. S ez olyan korban történt, a mikor még igen sokan esküdtek a Zeising mindenható tanaira. Maga *Lotze* is, a múlt század harmadik negyedének egyik legnagyobb aesthetikusa, bár habozóan, Zeising mellett nyilatkozik.³ Jóllehet *Fechner* meggyőzte Rafaelre nézve, mégis fölveti a kérdést, nem volna-e a Sixtusi Madonna még szebb, ha pontosan az arányos

¹ Egyszerűség hiánya nem egyértelmű a világosság hiányával.

² Archiv für die zeichnenden Künste. 1865, 100. l.

³ „Namentlich bei Werken der Architektur trifft es zum Teil wirklich auffällig zu, dass die Anordnung und Einteilung nach dem ‚goldenen Schnitt‘ das ästhetisch Wohlgefällige ist“. *Lotze*, H: Grundzüge der Ästhetik, 2. Aufl., 26. l.

osztás szerint terveztetett volna? ¹ Jellemző kérdés a korra, mely még a művészet kérdéseiben is erős hajlammal bírt a speculációra és egyszersmind ama túlságos aesthetizáló álláspontra, mely a művészet mindenfajta jelenségét beható empirikus ismeretek nélkül szigorú dogmák bilincseibe szereti verni. A Zeising tana Lotzen kívül a művészeti elmélettel foglalkozók közül többeket vezetett félre, köztük *Förstert* ² és *Riegelt*, ³ kik munkáikban a művészeti harmonia tárgyalásának alapjául az ő elméletét választották.

Rendszerét újabban *Bochenek* ⁴ és *Goeringer* ⁵ építették tovább, a nélkül, hogy a mesternél több eredményt tudtak volna fölmutatni és hogy az arányos osztás elvét közelebb vonatkozásba hozták volna magával a művészettel.

IX.

Arányozási elméletének megállapításában követett methodusa és elméletének a gyakorlati művészethez való viszonya tekintetében egyaránt Zeising és követőivel egy fejezetbe kívánkoznék *Henszlmann Imre*. Másrészt mégis külön tárgyalást igényel, nemcsak mert ő az egyetlen magyar tudós, a ki az arányozás kérdésével külön elméletben foglalkozott, hanem mert elméletét az arányosság történetének objectiv keretében se a hazai, se a külföldi szakirodalom nem ismertette még. Indokolt tehát, ha elméleténél kissé hosszasan időzünk.

Henszlmann Imre 1844- és 45-ben a kassai székesegyház megismertetését készítve elő, pontos fölméréseket eszközölt, miközben feltűnt előtte, hogy az épület szomszédos részei bizonyos ismétlődő arányokat mutatnak. ⁶ Hasonlót tapasztalt a zsámbéki

¹ Lotze, H.: *Gesch. d. Aesthetik in Deutschl.*, 309. l.

² Förster, E.: *Vorschule der Kunstgeschichte*.

³ Riegel, H.: *Die bildenden Künste*.

⁴ Bochenek, J.: *Die männliche und weibliche Normalgestalt nach einem neuen System*.

⁵ Goeringer, A.: *Der goldene Schnitt (göttliche Proportion) und seine Beziehung zum menschlichen Gestalt*.

⁶ Henszlmann I.: *A székesfehérvári ásatások eredménye*. Pest, 1864. 48. l.

templomnál, melyet akkortájt Gerster, Feszl és Kauser építészek mértek fel.¹ A forradalom lenyűgözése után hosszabb időt töltött külföldön, mialatt folytatta megfigyeléseit. Most már azonban systematikusabb alapon, mert több külföldi templom méretei állottak rendelkezésére. Az angol csúcsíves egyházakon végzett mérései eredményeit az angol szakkörök nagy elismeréssel fogadták. Utóbb Franciaországban vizsgálta az arányok szempontjából a csúcsíves és román rendszerű templomokat, s több építész barátjának segélyével tett kutatásait kiterjesztette az antik építészetre is. Párisban hét évig dolgozott elméletének rendszerezésén.² Szorgos és fáradságos kutatásai oly eredményesek voltak, hogy arányossági elméletét az 1857. év október havában a francia közoktatási miniszter elé terjesztette, a ki érdemesnek tartotta a munkálatot a francia akadémia elé utasítani, mely Levoir híres régészt bízta meg a bírálattal. Utóbbi a munkálat megvesztegetően pontos, részletes rajzai és az elméletnek széles matematikai alapra fektetett volta igen elismerő vélemény adására készítette és indítványozta, hogy a miniszter segítse annak kiadását. Fölfedezésének híre eljutott III. Napoleonhoz is. a ki a magyar tudóst maga elé hivatván, megmagyaráztatta elméletének mibenlétét. A tudomány iránt tisztelettel viseltető hatalmas császárt a munkálatnak öt tizedesig terjedő temérdek számadata és a csatolt szép rajzok annyira elragadták, hogy azon melegeben elrendelte a mű kiadását, melyhez tizezer franknyi összeget nyomban maga kiutaltványozott. Így jelent meg 1860-ban a Henszlmann arányossági elmélete francia nyelven, a következő címmel: *Théorie des proportions dans l'architecture Egyptienne, Dorique, et du moyen âge*. A műhöz részletes magyarázatul rajzokkal ellátott hatalmas lapok járulnak. A szövegből azonban csak az első kötet jelenhetett meg, mely az egyiptomiak és görögök építészetének arányait tárgyalja. A középkor arányozását röviden, az 1864-ben napvilágot látott *Székesfehérvári ásatások eredménye* cz. munkájának bevezetéseken adja, magyarul. Egy évvel előbb 1863-ban Párisban ugyan kidolgozza francia nyelven is elméletének a középkorra vonatkozó részét, mint a *Théorie des proportions* folytatását, a mely azonban a kiadó

¹ Henszlmann: *Théorie des proportions*. Paris, 1860. I., 11. l.

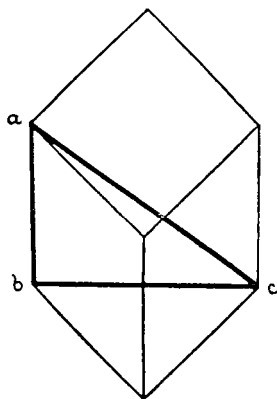
² U. o.: I., 22. l.

túlságos követelése miatt¹ nem jelent meg. Kéziratát a Kassai Múzeum őrzi.

Arányossági elméletének historicumát a mondottakban vázolván. áttérünk magának az elméletnek ismertetésére.

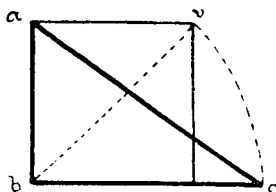
*

Rajzoljunk egy szögleteiről tekintett köböt (2. ábra.), a hol bc a köb alapjának átmérője, ac a köb átmérője. Ha ab -t, a köb oldalhosszát egységül választjuk, a következő eredményekhez jutunk:
 $bc = \sqrt{3} = 1.73205 \dots$
 $ca = \sqrt{2} = 1.41421 \dots$ feltéve, hogy $ab = 1$.



2. ábra.

Rajzoljuk ugyane köböt geometriailag, csak egy oldaláról tekintve



3. ábra.

(3. ábra), hogy rövidebb úton nyerhessük ugyanazt az abc háromszöget. T. i. $bc = bv$. Az abc háromszöget *köbháromszögnek* nevezik, mert köbből származik.

E köbháromszög szolgál alapul a Henszlmann arányossági elméletének.

A leírt köbháromszöget ismerte már előtte *Roeber* és *Stieglitz*. Utóbbi ez irányú kutatásait 1827-ben teszi közzé és munkájának² bevezetésében mondja, hogy azokat Roeberre alapítja, a ki elméletét szóbelileg közölte vele.³ Stieglitz több középkori templomnál

¹ Akad. Almanach, 1873, 345. l.

² Stieglitz: Geschichte der Baukunst vom frühesten Alterthum bis in die neueren Zeiten. Nürnberg, 1827.

³ Roeber elmélete nyomtatásban nem jelent meg.

hogy a nevezett köbháromszög kis oldala, mint egység, a templom középhajó-szélességének, míg a nagy oldal és az átfogó más méreteknek, pl. a középhajó, vagy az egész templom magasságának felel meg.

A Stieglitz nagyon általános elméletét, mely korában méltánylással nem találkozott, fejlesztette tovább Henszlmann. Ő ugyanis a Stieglitz-féle köbháromszögből több hasonló háromszöget alkot akként, hogy ezek az eredeti háromszöghöz¹ képest kisebbednek vagy nagyobbodnak. Első esetben a háromszögek úgy sorakoznak egymás mellé, hogy az utolsó köbháromszög nagy oldala a következőnek átfogója (hypothénusa) lesz. A sor így képezve mindig kisebbedő, de egyúttal hasonló háromszögeket hoz létre. Második esetben fordítva: a kisebbekből lesznek a nagyobbak, a mikor a kisebb háromszög átfogója adja meg az utána következő nagyobbak a nagy oldalát. Az így kifejtett hasonló háromszögeknek algebrai értékét is szolgáltatja. A hasonló háromszögek oldalából, azok kétszereseiből és töredékeiből rendszeres sorozatot alakít, mely 25 tagból áll s melynek egyes tagjait az egységből és az eredeti háromszög nagy oldalának, valamint átfogójának számadataiból algebrailag öt tizedesre terjedő pontossággal kiszámítja. Ezt a 25 tagos sorozatot, a zenei harmonia analógiáján *nagy oktávnak* nevezi, melynek tagjai, minthogy hasonló háromszögekből jöttek létre, egymással bizonyos összhangzó, harmonikus viszonyban állanak.

Az ó- és középkori épületek egyes részeinek mértékei benfoglaltatnak ezen hasonlatosságon alapuló harmonikus oktávban. Henszlmann szerint 12 ilyen nagy oktávban megtalálhatók az épület összes részeinek méretbeli adatai. Ő maga kiszámítja négy oktávnak minden lehető tagját.

A különböző építészeti korszakok alkotásain eszközölt méréseivel arra fog törekedni, hogy azoknak valamely oktáv valamely tagjához megfelelőket találjon. Az épület egyes részeinek az ú. n. arányozó sor egyes tagjaival nagyjában egybeesése — szorinte — azt bizonyítja, hogy az illető épület ama általa kiszámított arányossági sornak adatai szerint épült. Arra az esetre, ha az egyes épületrészeknek nem talál a nagy oktávban megfelelőket, mentő arányossági sorokat: ú. n. *kis oktávokat* alkot,

¹ Henszlmann *triangle générateur*-nek nevezi.

melyek az eredeti köbháromszögből kifejlett tagoknak még kisebb-szereseit foglalják magukban. És ezzel már azon a ponton vagyunk, hogy kritikát gyakoroljunk a Henszlmann arányozási eljárása fölött. Elmélete voltaképen abból áll, hogy matematikai speculatióval bonyolult, öt tizedes-tagú sort állít elő s ennek tagjai közül czélszerű csoportosítással kiválasztja azokat, melyek maguk, vagy sokszorosai már előbb fölvelt méreteket nagyjában fődnek. Hasonló módszer a Zeisingéhez, de egyszersmind szövevényesebb is. A Henszlmann-féle arányozási elméletet két részre oszt-hatjuk: egy speculativre és egy gyakorlatira. Előbbiben kimutatja, hogy bizonyos meghatározott módon szerkesztett hasonló háromszögek egyes oldalai arányosak; ezt hosszú, fáradságos algebrai műveletekkel számokban szépen ki is fejezi. Utóbbiban pedig e tisztán matematikai okoskodást, mint az építészeti harmoniának formuláját erőszakos módon átviszi az építészet gyakorlatába. Nagy tévedése abban rejlik, hogy e gyakorlati részt összekötötte azzal a speculativvel, holott az elméleti meghatározások-nál meg kellett volna állnia.

Henszlmann szerint a régi Egyiptom, Görögország és a középkor építései ismerték és alkalmazták a vázolt arányossági rendszert, mely nem jutott az utókor tudomására, mert „mint egy szent titkot féltve őrizték“. Szerényül visszaautsítja, mintha ezen arányozási elmélet az ő találmánya lenne; ő csak újra fölfedezte az ó- és középkor nagyszerű alkotásaiban.

A régi építésszek azonban nem algebrai úton számították ki az arányozó sor egyes tagjait, mert „a mi algebrai formuláinkat nem ismerték“. E helyett a sokkal egyszerűbb geometriai módszert használták, mely a következő. A specialis alaplíméretekből megszerkesztették a föllállítandó épület eredeti háromszögét, melyből ismert módon megalkották a kisebbedő és nagyobbodó háromszögek sorát. Így egy sematikus rajzhoz jutottak, melynek oldalaiából, vagy annak többszöröseiből — a mint a szükség kívánta — pontosan és arányosan összeállíthatták az épület egyes részeit. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy mindez csak a priori föltevés, mely nem támaszkodhatik adatokra.

Állítása szerint már a régi egyiptomi építésszek alkalmazták elméletét. A piramisok építői még nem ismerik. Az egyiptomi sirépítményeken már megtalálja; hasonlóan Khonszu karnaki templomának pilonjain. Itt azonban ellentmondásba keveredik. A pilont

tulajdonképen a nagy piramis oldalain lementszett derivátumának tartja.¹ S ezen mégis érvényesül arányossági kulcsa, holott már előbb, a piramisoknál megjegyezte, hogy arányaik e kulestől függetlenek. *Thotmes* karnaki porticusán eszközölt méréseit felhasználja arra, hogy *Champollionnak* és társainak azon nézetét támogassa, mely szerint az egyiptomi és a sicíliai s nagy-görögországi építészeti emlékek között összefüggés van. Összefüggés oly értelemben, hogy az egyiptomi építészet alapja a dórnak. E föltevést lehetetlenné teszi az a nagy elvi különbség, mely a két építészeti rendszert egymástól elválasztja. Az egyiptomi épület kívülről egységes, összefüggő, alig tagolt nagy faltömeget mutat; az oszlop főként az épület belsejében játszik szerepet. Ezzel szemben a görög épület külsejét oszlopokkal oldja meg; fal csak az épületen belül van, kívül azt az oszlopok közé aggatott díszes, mintás szőnyegek pótolják. *Champollionnal* egyetértőleg a *Num-Hotep* beni-hassani sírjának oszlopaiban protodór oszlopot lát. E föltevés is megdől, ha tekintetbe vesszük, hogy az egyiptomi építészetben a növényi eredetű oszlop hasonlíthatatlanul fontosabb szerepet tölt be,² mint az, melyet *Champollion*nek protodórnak szeretnek nevezni. Ha a dór építészet tényleg kölcsönzött volna valamit az egyiptomiból, úgy bizonyára annak általánosan elterjedt oszlopformáját s nem az esetlegeset, a kivételest vitte volna át magával hazájába. A mondottak után nem fogadhatjuk el *Henszli*mannak azon állítását se, hogy az egyiptomiak a protodór oszloppal adták át a görög építészetnek a kérdéses arányozási rendszert.

A görög templomok arányozási sorában a czella külső szélessége adja az egységet. Kivétel e tekintetben csak a *Parthenon*, melynél az egység a czella fél belső szélességének felel meg. Elmélete segítségével sorra taglalja a dór építészet legnevezetesebb emlékeit, melyeknek legapróbb részleteibe belehatol. Nem csak az épület főmérteit, hanem oly kis részleteket, mint pl. az oszlopfő egyes részeit, bonyolult elméletével állapítja meg. Kimutatni igyekszik, hogyan irányította arányossági rendszere a dór építészetnek arányaiban való megjelenését. Ez merő *speculatio*, melynek az építészet fejlődése tekintetéből sincs jogos alapja.

¹ *Théorie*, I., 158. l.

² *Borchardt*, L.: *Die aegyptische Pflanzensäule*. Berlin, 1897.

A dór templom nem azért fejlődött fokozatosan mind nyulánkabbá, tetszetősebbé, mintha bármely arányossági elv tökéletesebb érvényesülését érezte volna, hanem mert fejlődésének természete és bizonyos munkai okok kényszerűsége követelték így.¹ Legbehatóbban az újjáépített Parthenonnal foglalkozik, melynek építészeti arányait a zenei harmoniával igyekszik összeegyeztetni. Az építészeti és zenei harmonia egységéről bizonyosat nem mer még mondani; arra szorítkozik csupán, hogy ismert matematikai speculációi segítségével a Parthenonon bizonyos zenei összhang figyelembe vételét mutassa ki. Szerinte Iktinos a Parthenon újjáépítésénél tekintettel volt arra, hogy a templom méreteinek egymáshoz való viszonya olyan legyen, mint a zenében az unisonónak, tercenek és quintnek viszonya. Az építészetet a zenével a harmonia alapján téves összehasonlítani, mert különböző a mértéke az építészeti és a zenei összhang felfogásának, a mennyiben a szem kevésbé fogékony az építészeti, általában a térbeli harmonia tiszta megkülönböztetésére, mint a fül a zenei összhang helyes megértésére. A fül előbb vesz észre egy kisfokú zenei összhangtalanságot, mint a szem egy nagyobb mérvű térbeli aránytalanságot.

A középkor arányozási módját kutatva arra az eredményre jut, hogy a középkori templomok méretbeli adatai a régieknél kevésbé felelnek meg arányossági sorozatának. Szükséges volt ezért fölvennie, hogy a középkor nem alkalmazta pontosan ezen arányossági sort, azaz, hogy a középkori sorozat hiányos. Ez mindenesetre kényelmes könnyítés akkor, a midőn egy theoretikus alapon nyugvó elmélet érvényesülését akarjuk valahol keresztül erőszakolni; de egyszersmind önkéntelenül esziünkbe juttatja azt a kérdést, minő különleges fejlődésű rendszer az, mely a primitív korszakokban (egyiptomi építészet) egyszerre, hirtelen, tökéletesen tűnik elő, mintha valami isteni beavatkozás hívta volna életre és a kifejlődött, formailag tökéletes korszakokban (csúcsíves építészet), mint csonka, tépett tollú jelenik meg. Henszmann adósunk maradt annak kiderítésével, mi keltette életre elméletét, mi irányítja életét az egyes építészeti korszakokon át s mi készteti azt ingadozásokra. Azt véljük, ha eszébe is juttatták volna idején ebbeli tartozását, sem lett volna képes adósságát

¹ L. feljebb: U. e. évf. 43. l.

leróni. Mert egész elmélete tisztán speculativ jellegű, mely hajszál-gyökerekkel sem kapaszkodhatik az építészet fejlődésének szerves életet adó talajába.

S mégis rendszerét némi történeti vonatkozásokba hozza, hogy annak tudományosabb látszatot kölcsönözzön.

Hivatkozik *Villard d'Honcourt* vázlatkönyvére,¹ melynek két sematikus rajzában elméletének alapjául szolgáló köbháromszöget, mint arányossági formát igyekszik kimutatni. E két ábra egy bárányt és egy szarvast, a középkor művészeti gondolkodásának megfelelően geometriai idomokba rajzol, melyek között egyszer pontosan, egyszer pedig hozzávetőleg előfordul a köbháromszög. Ez azonban szemmel láthatóan véletlen műve.

Egy német márványművestől hallotta egy bizonyos arányossági háromszögnek traditióját. E háromszög csúcsait a következő három német szó jelöli: *in*, *von*, *zu*, melyek Kölnre, Bécsre és Zürichre utalnak, a hol t. i. igen nevezetes építőműhelyek voltak a középkorban. És tényleg — kiált fel örömeiben — ezek a városok a térképen az ő köbháromszögéhez hasonló háromszöget alkotnak; s ez a hasonlóság — mondja — talán még szembe-tűnőbb volt a középkornak pontatlanul rajzolt térképein. Az ilyen mende-mondákat azonban komoly számításba venni nem lehet. A középkor építő-műhelyeiben több hasonló adoma lehetett forgalomban, melyeket az illető építőmesterek a mystikus építészeti arányokban ok nélkül, de a kor szellemének megfelelően hívő laikusok megtévesztésére és ezzel a maguk mulatságára szerzettek. Hiszen még Vasari is hemzseg az atelier-anekdotáktól, melyek nem követelhetnek maguknak történeti hitelt, bármennyire jellemzők is. Több ízben említi, hogy azért nem maradt a tőle új életre keltett elmélet az utókorra, mert a középkor szent titokként őrizte ezen arányozási módját. S itt már képes elhinni, hogy ezt a módot nemcsak titokban nem tartották, hanem traditióképpen adták tovább, szájról-szájra kortársaiknak és az utókoknak.

A Henszlmann arányossági elmélete tisztán speculativ értékű. A művészet, jelesen az építészet gyakorlatának szempontjából nem tulajdoníthatunk neki fontosságot, mert az épület legkisebb

¹ L. feljebb: U. e. évf. 53. l.

részeire is kiterjedő, nehézkes számítás gátolja egyrészt a művész alkotó erejének megnyilatkozását, másrészt pedig az épület organismusából folyó fölépítését.

Említettük volt, hogy Henszlmann arányossági törekvéseivel a XIX. század közepe táján föllépő német theoretikusok csoportjához csatlakozik. Valamint azok, különösen az emberi test, úgy ő az építészet arányaira nézve szigorú, az aprólékosig ható törvényeket állapít meg, melyeknek közös jellemzőjük, hogy a művészetre bénítólag hatnak. Az időrenden kívül főként szellemének hasonlóságánál fogva tartozik Zeising és társainak csoportjához. Arányossági törekvéseiben tipikus németnek mutatkozik, a ki épp' úgy hajlik a gyakorlati érték nélküli, rideg, kiszámítás felé, mint amazok. A minnek megvannak a természetes okai. Henszlmann tősgyökeres felvidéki német családból származik. Ő maga csak eperjesi nagyobb diák korában tanul meg magyarul. Első irodalmi kísérleteit német nyelven írja. A tudomány és művészet terén mindig a németekkel rokonszenvez, a francziák rovására, a minnek számos ízben ad kifejezést munkáiban.¹ A Dürer sajátlag német művészete pályája kezdetétől fogva erősen vonzza; metszeteit élete végéig szenvedélyesen gyűjti. Valószínűleg ismerhette a Dürer arányossági törekvéseit is, melyek buzdítólag hathattak rá, a saját elméletének kidolgozása közben. Bizonyos szellemi conformitas vonja őt a Stieglitz kutatásai felé is. Annyi tény, hogy egy tipikus magyar egyenes, gyakorlati eszejárásával az ő helyén csakhamar belátta volna a hasonló irányú arányossági törekvések meddő voltát.

X.

Az emberi alkat arányossági viszonyainak megállapításában új elvet hozott az arányossági törekvésekbe a mult század egyik legnagyobb anatomusa: *Carus*.² Carus elméletét természettudományi alapra fekteti. Azon fejlődéstani elvből indul ki, hogy a fejlődés első stadiumában, melyen minden gerinces állat, követ-

¹ Párhuzam, VII. l.: „Soha szolgálai utánzás által ferde francziákká lenni ne törekedjünk“. És u. o.: 124. l.

² Carus, C. G.: *Symbolik der menschlichen Gestalt*. Leipzig, 1853.

kezőleg az ember is keresztül megy, csak a gerincoszlop van meg. A hátgerincz arányos felosztása szolgáltatja tehát az emberi szervezet legmélyében rejlő egységet, mert a gerinczből lesznek idővel, a mint az embrio fejlődik, a test többi tagjai is. Az ú. n. „szabad gerincoszlopot“ három részre osztja: nyakgerinczoszlop, mellgerinczoszlop és a gerincoszlop hátralévő része a medenczéig. E három rész egyenlő és egy rész adja a Carus egységét, melyet „modulus“-nak nevez (felnőtt embernél kb. 18 cm.) s melyet aztán fölrak a végtagokra. Arányozási módszerének hibája, hogy a medenczét nem számítja a gerincoszlophoz, holott ez is benne foglaltatik már az embrióban.

Carus-szal egy kiindulási alapon dolgozta ki *Schmidt*¹ arányossági elméletét, kikerülve azonban amannak tévedését. Schmidt t. i. az osztásul szolgáló gerincoszlophoz számítja a medenczét is és az így meghosszabbodott gerincoszlopot osztja négy egyenlő részre, melyekhez ötödikül a fejet teszi. A fejet, helyesen ő sem foglalja az első osztásba, minthogy ennek növekedése a legingadozóbb. Az említett módon nyert egység segítségével a testen egyszerű vázat szerkeszt, melynek szembetünő pontjai a test anatomiaiilag legfontosabb pontjaival találkoznak. S e pontok első sorban olyanok, melyeken a test mozgásokat végez.² *Harless* és nyomában *Fritsch*³ ezt a vázat módosítják, a mennyiben Schmidtnek több meghatározott pontját másokkal helyettesítik, melyekhez, ellentétben emennek theoretikusabb eljárásával, inkább morphologikus úton jutnak.

Schmidtnek és társainak váza alkalmas arra, hogy a művészeti gyakorlatban használják, mert egyszerű és az emberi testalkat anatomiaiilag legfontosabb pontjaira nézve igazít útba. S a művésznak annyiból is értékes, mert helyes mértéke lehet valamely alak normalis vagy abnormalis voltának.⁴

Carusnak, Schmidtnek és követőinek előkelő hely jut az arányossági törekvések történetében. Arányossági semájukat óva-

¹ Schmidt, C.: Proportionsschlüssel. Neues System der Verhältnisse des menschlichen Körpers.

² „Dreh- und Bewegungspunkte“. Schmidt, id. m., 32. l.

³ Harless—Fritsch: Die Gestalt des Menschen. Stuttgart, 1897.

⁴ „Auf diese Weise erkennt man mit einen Blick das Soll und Haben jeder einzelnen Figur und kann sich ihre Besonderheiten vertiefen“. Harless—Fritsch, id. m., 142. l.

tosan állapítják meg, az emberi test organikus fejlődéséből kiindulva. Belátják, mily mértékben van szüksége a művészetnek arányossági normákra; az emberi testnek csak legszembetűnőbb részeire igyekeznek mértéket találni. De ennél tovább nem merészkednek; nem általánosítanak ok nélkül, nem viszik át hibásan a természet alkotásainak arányossági mértékét a tisztán emberi alkotmányokra, mint azt előttük és utánuk annyian tették. S ebben rejlik nagy érdemük.

XI.

Az arányosság történetében az imént tárgyaltakéhoz hasonló hely illeti *Thierschet*, a ki munkájában¹ rokontermészetű útbaigazítást nyújt az építészet, mint amazok az emberi testalkat arányaira nézve. Kutatásaiban az épületen, annak *organismusból* folyó *egyszerű* arányossági viszonyokra mutat rá, miáltal elméletét közel vonatkozásba hozza a gyakorlati használattal.

Thiersch szerint az épület fontosabb részei ugyanazon arányokat mutatják, mint az egész épület; a rész mintegy tükrözi az egész képét. Ezt az elvet, mely a conformitas, vagy analogia elvének nevezhető, többé-kevésbé világosan előtte mások is fölismerték. Vitruviusban három helyet találunk,² a hol a görög szerzőkből compiláló latin író, ha nem is határozottan, de mindenesetre felismerhetően szól a conformitas törvényének létezéséről a görög építészetben. Ismerik ezt az elvet utána Alberti, Pacioli, az angol *Hutcheson*³ és a belga *Quetelet*⁴ is. A Thiersch elméletének érdeme és a művészetre értéke ezekkel szemben abban áll, hogy ő az elv megállapításánál és az építészetben általánosabb

¹ Thiersch, August: Die Proportionen in der Architektur. Durm: Handbuch der Architektur. IV. Theil, 1. Halbband.

² Vitruvius I, 2. II, 1.: „Symmetria est ex ipsius operis membris conveniens, consensus ex partibusque ad universae figurae speciem ratae partis responsus“. III. 1.: „... ea (t. i. symmetria) autem paritur a proportione quae graece analogie dicitur. Proportio est ratae partis membrorum in omni opere totiusque commodulatio, ex qua ratio efficitur symmetrium“.

³ Hutcheson: Enquiry to the original of our ideas of beauty and virtue. 1725.

⁴ Bulletin de l'Académie royale des sciences de Belgique. 1848. 6. és 7. szám.

használatának kimutatásánál tovább nem ment. Nem vont le belőle speculatív úton oly következtetéseket, melyek a művészetet szigorú, részletező szabályok járma alá hajtják

Elvének érvényesülését az épületen egyszerű geometriai módon szemlélteti. Az egész épületnek és az egyes szembetűnő részeknek formáját paralellogrammakkal határolja, melyeknek átlói egymással mindig párhuzamosak, jelölül annak, hogy az épület részei az alapformákhoz nagyjában véve hasonló arányok szerint képeztetnek, miáltal az épület harmonikus hatást nyer. Majd végig vezet az építészet történetén, az egyes rendszereken keresztül és számos meggyőző rajzzal bizonyítja az analogia törvényének az építésnél figyelembevételét. A piramisok primitív építőjétől a müncheni propileák építészéig mindig éltek ezzel az igen egyszerű és az épület organismusában rejlő arányozási módszerrel.

Méltán nevezi arányozási módját az épület organismusából folyónak. Az épületnek a szemléleti hatás szempontjából fontos minden része egy alapformából nő ki, mint az organikus világban a törzsből. annak fejlődési törvényei szerint, kel életre a többi: az ágak és levelek, avagy virágok.

Thiersch analógiai törvényéhez sorakozik a *Dehio* elmélete, mely az építészeti arányok kérdését amabból kiindulva, de más geometriai eszközökkel igyekszik megoldani. Azt véli u. i., hogy az épület alapformájában és részeiben az egyenlő oldalú háromszög jut geometriailag kifejezésre. A priori állításból indul ki, melyet psychologiaiilag vezet le. Szemünk a térben, az épületen tájékozódásul nyugvó pontot keres, mely a térbeli elemek fölfelé koncentrálódó törekvését fixirozza, megfelelően lelkünk egységesítő, összpontosító hajlamának. Törvényét először a csúcsíves templomokon mutatta ki,¹ későbbi kutatásai azonban meggyőzték, hogy az antik, valamint a renaissance építészet is elrendezésében és felépítésében e triangulációs törvény szerint igazodik.²

Elmélete legújabb keletű; napjaink művészettörténeti irodalmában kritikailag többen foglalkoztak vele. E két ok azt a

¹ Dehio, G.: Untersuchungen über das gleichseitige Dreieck als Norm gothischer Bauproportionen. Stuttgart, 1894.

² U. a.: Ein Proportionsgesetz der antiken Baukunst, und sein Nachleben im Mittelalter und in der Renaissance. Strassburg, 1895.

kötelességet hárítja ránk, hogy tárgyalását tágabb térre terjeszszük.

*Auer*¹ elismeri ugyan, hogy egyes esetekben használták az építésszek a Dehio-féle egyenlő oldalú háromszöget, de viszont hibájául röjja fel, hogy elszigetelt esetekből általános érvényű systemát állít föl.

*Reimers*² az építészeti gyakorlat szempontjából mérlegeli a triangulációs elméletet. Dehio szerint a triangulatio első sorban az épület keresztmetszetével áll vonatkozásban; itt is ismerte föl először, midőn a csúcsives templomok arányozási módját kutatta. Reimers ezzel szemben azt állítja — és nem okadatolatlanul — hogy az épület elrendezésében az alaprajz a fontosabb, mert ez irányítja, szabja meg az egész fölépítését. Kétségtelen érvekkel ledönti Dehionak azon állítását is, mely szerint az építés már a terv első megfogalmazásánál tekintetbe vette a háromszögelést, hogy ezzel az épületen a harmoniai hatás szempontjából fontos állandó pontokat határozzon meg.

Dehio érdemesnek tartotta, hogy mindkét bírálója ellen védekezzen. Auernek szemére veti,³ hogy általánosságban ítél, a nélkül, hogy példákat tudna felhozni. Ama jogos vádjára, hogy a különböző épületeknél az arányozási alapul szolgáló háromszög alapját önkényesen választja, más mentséget nem tud, mint hogy „az emberi szellem jelleméből kifolyólag az ilyen törvények idővel elasztikusokká lesznek“. A Reimers igen alapos és szokatlanul higgadt kritikáját érdemleges válasz helyett azzal igyekszik elhárítani, hogy bírálóját „a gyakorló építésre jellemző“ methodus hiányával vádolja.⁴

E feleletekben több ízben hangoztatja, hogy a ki elméletét meg akarja dönteni, az megfigyeléseinek helytelen voltát határozottan s ne általánosságban bizonyítsa s annak történeti vonatkozásait, melyekre oly nagy súlyt helyez, tegye lehetetlenné.

Bírálatunkban megkísértjük a Dehiotól így kijelölt kettős utat követni.

Dehio Nagy Károly aacheni templomán többszörösen ki-

¹ Rep. f. Kunstwiss., XIX k., 188. l.

² U. o., XVII. k., 371. l.

³ U. o., XIX. k., 328. l.

⁴ U. o., XVIII. k., 106. l.

mutatja a triangulatiót; ráakad utána mindjárt a már XI. századbeli ottmarsheimi templom is, mely tudvalevően másolata az előbbinek. Tehát — mondja — ez átvette amattól a triangulatiót is. „És — folytatja — a mi a legesudálatosabb, semmi esetre se szolgálai utánzással¹. Az egyenlő oldalú háromszögek u. i. más-más alappal, különböző módon vannak a két templom tervébe szerkesztve. Ez okoskodás azonban némikép ingatag. Ha az építész, a mint kétségtelen, átvette a tervet, egyszersmind átvette volna a triangulatiót is, változatlanul, úgy a hogy ott találta, mert hiszen a triangulatióknak rendeltetésénél fogva az épület első, vázlatos tervét kell meghatároznia.

Elmélete szerint a tér harmonikus hatását a háromszögelés állapítja meg. A miből az következik, hogy a triangulatio hiánya egyúttal a harmonia hiányát jelenti. A görög templomokat vizsgálva azt találja, hogy a dór templom, szemben a jónnal és korintusival — egy kivétellel² — nem hódol elvének. Ha következetes marad, itt igen érdekes művészettörténeti tanulságról számolhatott volna be.

Majd határozottan kimondja, hogy az ó-keresztény basilikák egyáltalán nem trianguláltak. A római profán basilikák azonban, már annakelőtte használták az egyenlő oldalú háromszöget. Minő szembe-tűnő ellentmondás, ha tekintetbe vesszük, hogy az ó-keresztény a római profán basilikából keletkezett, jóformán annak folytatása. Újabb ellentmondásba keveredik, midőn kimutatja, hogy a középkori basilikák már ismét trianguláltak. De milyen átöröklés útján? Hiszen az ó-keresztény basilika, melyből fejlődött, nem ismerte a háromszögelést. Zavarba azonban itt sem jön. Szerinte a középkori basilikába az ó-keresztény centrális, vagyis bizánczi templomból jutott a triangulatio törvénye. E föltevést nehéz meg nem dönteni, mert a nyugati basilika fejlődése egészen külön és természeténél fogva merőben más úton történik, mint a középkonti elrendezésű templomé.

Fontos a Dehio methodusa szempontjából megjegyezni, hogy a hol a triangulatio nem válik be (pl. Augustus Columbariumának Caninától készített rajzán), ott a lerajzoló, vagy a reconstruáló hibáztatja; ha ellenben véletlenül, vagy kis erőszak-

¹ Dehio, G.: Ein Proportionsgesetz, etc. 9. 1.

² Agora kapuja Athenben.

kal kimutatható is, akkor fölötte dicsérő szavakkal halmozza el a rajzoló (l. Bains de Diane, Nîmesben, Clérisseau rajza szerint).

Vizsgáljuk ezután történeti adatait, melyekre oly büszkén hivatkozik. *Cesare Cesariano*, Vitruvius első olasz fordítója,¹ a milanoi székesegyház alaprajzát és keresztmetszetét adja és megjegyzi, hogy ezek „német“, azaz csúcsíves szokás szerint trianguláltak. Dehio ez adatot történeti bizonyítéknak tekinti arra, hogy a csúcsíves templomoknál általánosan elterjedt törvény volt a háromszögelés. Igen helyes Reimersnek erre vonatkozó megjegyzése, mely szerint egy XVI. századbeli olasznak nem szabad a csúcsíves építészetben föltétlen hitelt adni, valamint a milanoi székesegyháznak sincs döntő szava a csúcsívességben.² A *Cesariano* adataiból továbbá azt következteti, hogy a renaissance emberei is ismerték és elfogadták a triangulatio törvényét, mert hiszen *Cesariano* egy nagy olasz építésznek, Bramantenak volt tanítványa. *Cesariano* commentárja szerint a triangulatio „német“, azaz csúcsíves szokás. Építészetiileg az olasz renaissance a csúcsíves alatt idegent, a gótokhoz hasonló barbárt értett. *Cesariano* szavait nézetünk szerint úgy kell tehát érteni, hogy a milanoi székesegyház triangulált, ámbár a triangulatio náluk szokatlan, idegen.

A csúcsíves templom hanyatlásánál túlteng a legkülönbözőbb geometriai idomokkal való combinatio, szinte mondhatjuk: játék. A kései csúcsívesség egyes művelői nemcsak ornamentális részekbe, hanem a templom constructiv elemeibe is beleviszik a geometriai formákkal való e játékot. Bizonyos azonban, hogy ez constructiv tekintetben mindig csak játék maradt, mert a templom fölépítését, a szerkezeti elemek rovására nem geometriai találgatások irányították. *Luca Beltrami*-nak *La Certosa di Pavia*-jában (42. l.) a piacenti *Stornaloco*-nak, a ki maga „expertus in arte geometriae“ volt, ilyes geometriai játéknak tekintendő rajza maradt fön, melyen egy csúcsíves templomnak vázát egyenlő oldalú háromszögekkel való próbálgatás útján igyekszik megoldani. A mű dátuma 1391, tehát a jó kései csúcsíves korbá esik. Dehio természetesen ez adatban triangulatiós elméletének újabb

¹ A fordítás megjelent: Como, 1521.

² Nem mulaszthatjuk el itt Burckhardtnek gyönyörűen jellemző szavaira hivatkozni, mely szerint a milanoi székesegyház „... ein Weihgeschenk des Renaissance-Humors am Grabe der verbliebenen Gothik“.

történeti bizonyítékát vélte találni. Auer is kétségtelennek fogadja el Stornaloco adatát, de csak egyes esetnek tartja, melyből téves az általánosítás.

A legkönnyelműbb vétket azonban akkor követi el, mikor a renaissance építészet nagy mestereit is belekényszeríti a triangulatio használatába. A renaissance építészei — írja — hívek maradtak a triangulatio theoriájához, melyet újonnan alkotott építészeti típusokkal is alkalmaztak. Bizonyítgatásait Brunelleschin és Albertin kezdi. Kövessük útjában, mindenütt ellenőrizve adatait.

Dehio szerint Brunelleschi a Pazzi kápolnán és a florenci S. Lorenzo templomon triangulált. Előbbin az egyenlő oldalú háromszög belerajzolása nem pontos és csak a hosszmetszetre vonatkozik, holott többször hangsúlyozza, — csak e helyütt, okkal nem — hogy a triangulatio első sorban a keresztmetszeten érvényesül. A kápolna keresztmetszetén, Paulus rajza szerint távolról sem válik be a háromszögezés. A S. Lorenzonál a háromszög csúcsa, mely nem jelez architektonikailag se fontos pontot, nem esik szemléletünkbe, ha az épületen belül vagyunk is. S ez ellenkezik Dehio azon felfogásával, hogy a triangulatio azért jogosult és természetes, mert földi a térhatást.

Albertinél az általánosítás alapjául a mantuai S. Andrea templomot választja. A homlokzatot feltüntető rajzon a háromszög nincs egész pontosan beleszerkesztve. Pedig éppen a legalkalmasabb rajzot szemelte ki; más rajzon¹ a háromszög csúcsa jóval lejjebb esik. A S. Andrea keresztmetszete sem triangulált.

Utóbb minden különösebb ok nélkül fölteszi, hogy Alberti a triangulatiót átadta Bramantenak, a ki a Sz. Péter templomon érvényre juttatta azt (l. Geymüller helyreállítását). Eltekintve attól, hogy Dehionál a háromszögnek a Bramante kupolájába rajzolása megint nem pontos, egy adatszerű bizonyítékot hozhatunk fel Bramante-triangulator ellen. Geymüller a Sz. Péter templomáról szóló nagy munkájában Bramantenak egy gyors építészeti vázlatát adja,² melyen nyoma sincs a triangulciónak. Pedig ha Bramante tényleg ismerte és alkalmazta azt, úgy az ilyen első concepciónban bizonyára ott kellene lennie, mert belőle

¹ Seemann, Kunstgesch. in Bildern. III, 3.

² Geymüller: Die ursprünglichen Entwürfe für Sanct Peter in Rom. 18. ábra, 34. g. szám.

indul ki aztán a pontosan kidolgozott, részletesen megállapított terv.

Bramante és iskolája lett volna a háromszögelésnek a renaissanceban legkitartóbb híve. Az ő révén Rafaelt is a triangulatio gyanujába keveri. Szegény Rafael!

Rafael építészetében mindössze egy példát tud felhozni, egy lefestett épületet, bár Raffaelt, mint építész-t több épület és tervezet örökíti. A Sposaliziót mutatja be, melyet két egyenlő oldalú háromszöggel két részre oszt. Az alsó háromszögön belül történik a tulajdonképeni sposalizio, a felső pedig az építészeti háttért foglalja egybe. Mindkét háromszög erőszakosan lép a képpel összeköttetésbe. Az alsónál a háromszögnek aránylag tetemes része a képen kívül esik. A felső az épület homlokzatába van rajzolva, úgy azonban, hogy ez az egyenlő oldalú háromszög az épületnek se külsejét: architektonikailag, se belsejét: térhatás tekintetében nem foglalja teljesen egybe. A lillei múzeumban fönmaradt Rafaelnek egy építészeti vázlata,¹ mely négyszögű alappal bíró épület homlokzatát ábrázolja és mely külső tagolásában, valamint arányaiban teljesen megfelel a Sposalizio kerek alapon emelkedő épületének. S ez egyszerű vázlaton még sem fordul elő az a háromszög, melyet, ha tényleg ismert volna, okvetlenül meg kellett volna jelölnie egy ilyen vázlatos terven, a hol a magasság és az alap viszonyának meghatározása nem éppen lényegtelen. Érdekes, hogy a lillei múzeum vázlatában ugyanazon, ott ki nem rajzolt háromszöget lehet kierőszakolni, melyet Dehio a Sposaliziónál bizonyításul használ.

Michelangelo sem menekül a háromszögelés gyanujától; ő is triangulált volna a Sz. Péter kupolájánál. Mennyire ellenkezik ez a mester egész művészeti felfogásával, a ki maga erős szavakkal elítélt minden arányossági norma fölállítására való törekvést.²

Dehio bevallja, hogy a renaissance építészei nem ismerték föl a triangulatiót az antik építészetben. Holott ez lehetetlen, ha ismerték a triangulatio törvényét és mint kétségtelen: az antik építészetet is. Az Alberti gyakorlott szeme és széles körben kiművelt kutató képessége bizonyára megtalálta volna azt a római

¹ U. a.: Raffaello Sanzio studiato come architetto. 50. ábra.

² L. fönnebb: U. e. évf. 62. 1.

emlékeken, föltéve, hogy ő maga, meg az antik építészet is alkalmazza. Se az Alberti, se a Lionardo, se mások művészetelméleti munkái nem emlékeznek meg a háromszögelés törvényéről, mint a hogy Vitruvius is említés nélkül hagyja. Pedig ha csak valami nyomát találta volna utóbbi, a ki művébe nagy mohósággal hetet-havat összehordott, mindenesetre följegyezte volna azt.

XII.

A történeti tárgyalás után összefoglalhatjuk már az abból folyó tanulságokat, melyek önként kínálkoznak, hogy a gyakorlati művészetre hasznosítsuk őket.

Az arányosság elméletével foglalkozók elméletük megállapításánál általában nem a tapasztalatból indulnak ki. A tapasztalati alap mellőzésével aprioristikus elveket állítanak föl, melyeket utólag, itt-ott egyes példákkal igyekeznek jogosítani. Útjuk tehát deductiv. Midőn a természetet magyarázó, rendszeresítő elvekhez akarnak jutni, eltávolodnak magától a természettől s hosszú, csavarulatos, nem egyszer mystikus, elvont speculációkhoz folyamodnak. Már az arányosság kutatásának e módjában is kiegyenlíthetlen ellentmondás rejtőzik. Az arányossággal speculative foglalkozók elméjük eredeti hajlamától szabályszerűség kutatására ösztökélve, a természeti és művészeti formák szabályszerűségére következtetnek. E szabályszerűség kifejezésére bizonyos normatív képleteket eszelnek ki, melyeknek kemény Proclustes-ágyába a természet összes formai megjelenését belé erőszakolják. Egy-két éppen alkalmassá gyúrt példát elegendőnek tartanak arra, hogy képletüknek a természet jelenségeiben érvényesülését igazolják. De fordítsuk meg eljárásukat: egyes, talán elszigetelt esetekből általános érvényű törvényre következtetnek. S ezzel a speculativek, elméletestül a legkönnyelműbb általánosítás eredendő bünébe estek.

Ily könnyelmű módszer segélyével vajjon minő áldásos eszközöket bocsáthattak a gyakorlati művészet rendelkezésére?

Az arányossági elméletek túlnyomó része a művészeti formák számára meghatározott, szigorú normákat ír elő, melyeknek — szerintük — az mindenkor köteles hódolni. E normáknak azonban a művészet semmi hasznát se látja. Mert nem az a jelentős az egyes művészeti alkotásokban, szorosabban az

egyes alakokban, a miben megegyeznek, hanem a miben különböznek egymástól. Nem a mi közös bennük, hanem a mi különvaló, jellemzetes a művészeti egyedre nézve. S mert a jellemzetes — mindig a forma keretén belül — természeténél fogva immanens, a formabeli arányosságnak is annak kell lennie. Minden művész másképp látja a valóságot, másképp adja azt vissza. Minden művész más képet alkot magának a természet formabeli arányosságáról is. Más az alakoknak arányossági alkata Botticellinél és más Michelangelónál. Sőt az egyes művész is, czéljának éppen megfelelően módosítja arányossági képzetét, melyet különböző természeti benyomásokból nyert.

Határozottan károsak a művészi gyakorlatra nézve a szigorú arányossági sémák. Mert gátolják a művész alkotó szabadságát. Bénítólág hatnak a művészi lélekre, mint minden kérlelhetlen szabály. Mikor a művész lelkéből egy kép plastikusan kiemelkedik és azt a művészi ösztön művészi alakban való előállításra készíti: ebben a folyamatban, melynek eredménye maga a művészi alkotás, a legnagyobb szerepet a természet megfigyelésének kell vinnie. E nélkül a művészi alkotás tökéletesen és hatásosan nem jöhet létre, mert hisz' a művész a maga lelkének képeit a természetből kölesönözte, valahol ott látta. Kétségkívül fontos, hogy a művészi alkotás bizonyos alakja formailag nagyjában megegyezzek a természetben mintájául szolgáltatott alakokkal. Ám ezt nem pontos, részletező mérésekkel éri el a művész, hanem tisztán megfigyeléssel, melyet a specifikusan jellemző, különböztető részek megtalálásában és kiemelésében a helyes művészi érzék kell hogy vezessen. Főlegesen hosszú, fáradságos, a művészi lélekre minden bizonynyal gyötrő és a művészi alkotóképességre bénító mérésekre, speculativ számításokra támaszkodni ott, a hol a természet beható megfigyelése is útba igazít. Azt például minden művész tisztán empirikus úton meg tudja állapítani, hogy az öreg embernek a melle keskenyebb, mint a fiatalé, mert beesett, s mert a rajta lévő rugalmas izmok összeszáradtak, összehúzódtak. Annak észrebevéséhez se szükséges semmi matematikai ördöngösség, hogy a női csipő és lábikra szélesebb a férfiénál és hogy a néger orresontja beljebb álló, mint az európai emberé. Így, tapasztalati úton — melynek nagy segítségére van a művészi anatómia — a művész könnyen nélkülözheti a különböző, pontosaknak látszó arányossági

elméleteket s esetről-esetre maga állapíthatja meg a formában megnyilatkozó faji, nemi és különbségeket. Tagadhatatlan ugyan, hogy az ilyen tapasztalati megfigyelés alapján ábrázolt alakok és a valóság között észrevehetetlen, tehát lényegtelen kis eltérések mutatkoznak, a mit azonban akkor sem lehetne elkerülni, ha a művész valamely arányossági elmélet részletes mérési adataival dolgoznék, mert — a mint azt a történeti tárgyalás folyamán több ízben alkalmunk volt hangsúlyozni — ezek sem pontosak soha. Az utóbbi tényt élénken bizonyítja már az is, hogy nem akadt még két olyan elmélet, melyeknek adatai födnék egymást. Valaminthogy nem él a földön két olyan ember sem, kiknek arányai egymásnak teljesen megfelelnek. Ha élne, az esetben nem lennének képesek formai individualitást elképzelni.

Korántsem a pontos arányok szigorú alkalmazása irányítja a művészi alkotás létrejöttét, miként azt az arányossági elmélet-írók vallják, hanem az alakokban, s az egész alkotásban a szervességnak, az organikus életnek éreztetése. Maga a természet, a művészet inspiráló alapja is erre utalja a művészetet. Mikor a virágban gyönyörködünk, nem az a gondolat kinoz, hogyan, mily physikai törvények szerint van az construálva; csak az illat, a szín érdekel bennünket, szóval a mi annak szerves életéből folyik. A szigorú arányossági séma ellensége az organikus élet kifejezésének, mert gátolja, megköti a szabad mozgást, mely az életnek külső, alaki megnyilatkozása. Az él, a mi mozog. Általános érvényű arányossági norma már azért sem képzelhető, mert az ember a festészeti és szobrászati ábrázolásban épp úgy, mint a természetben, bizonyos organikus változásoknak van alávetve. S nemcsak az egyes ember szervi alkata változik minden más egyedtől eltérően, hanem az egész emberi nem külső alkata is másul, formai hullámzásokon megy keresztül az idők folyamán. Tanulságos e szempontból összevetnünk a quattrocento karcsú, nyulánk, szinte száraz alakjait a cinquecento telt idomú alakjaival és az antik szobrokon tanulmányozható nőalakokat — a XX. század nőalakjaival.

A szervesség a művészetben főként a tömegek elrendezésében, azoknak egymáshoz való viszonyában: az egyensúlyozásban és ellenhatásban nyilvánul. A XVI. század nagy olasz művészei a szervességet hangsúlyozták és bizonyos fokozott élet képzetét

igyekeztek kelteni, midőn alakjaikba, azok tömegébe a contrapostot csempészték.

A művészeti arányosság elméletén dolgozók közül *Schmidt*¹ és *Thiersch*² erősen kiemelik a művészi alkotás szervességének nagy fontosságát. És ugyanők állapították meg egyúttal — miként arra a történeti tárgyalás kapcsán rámutattunk — az elméleti és gyakorlati művészet szempontjából legelfogadhatóbb arányossági elméleteket. *Vitruvius*, az ó-kor művészetének törvényhozója sejtette már, mily döntő szerepe van a szervességnek a művészi alkotásban; bár ezt épp oly kevésbé világosan fejezte ki, mint a mennyire zavaros összes fejtegetése és bizonytalanok adatai. Midőn az oszlopokról szólva, a dór oszlopot a férfialkathoz, a jönt pedig a nőihez hasonlítja, ezzel homályosan dereng már előtte, hogy az épületet szerves életet élő organismusnak kell tekinteni.

Különösen hangsúlyozandó a szervesség az építészet terén, mert itt csábít a legtöbb alkalom, hogy a tervező művész kezét a norma, a szigorú szabály megkösse, a mennyiben az építészet, szemben a festészettel és a szobrászattal, nem a természet jelenségeinek utánzását bírja alapjául. Pontosan kimért szabályszerűség egyhangúvá, unalmassá tenné az épületet. A művésznek az épület organismusából folyó tömegbeli ellentéteket kell kiaknáznia, melyek a sablonos, monoton építészeti formákat életre keltik és a fővonalakba élénkítő, a szemet izgató rythmust csempésznek. Mennyire untató, szemet fárasztó, lelket ölő lenne egy olyan épület, melyet valamely speculativ arányossági elmélet kérlelhetetlen dictaturája alatt építenének föl. Ha tényleg léteztek volna a különböző építészeti korszakokban bizonyos változhatatlan normák, melyek az épület egyes részeinek viszonyát a legkisebb részletig pontosan kifejezik: úgy el sem képzelhető az építészetben fejlődés. Mert ha az egyik építészeti korszak a megelőzőnek pontos számadatokban kifejezhető, képletekbe tömöríthető formai alkatát átveszi és magáévá teszi: miben különbözik akkor a két korszakot jellemző két építészeti rendszer egymástól?

Nagyon egyszerű és a legfőbb méreteket irányító arány-

¹ V. ö. 334. l.

² V. ö. 335. l.

számokra mégis szüksége van a művészetnek. A történeti tény álláson kívül a lélektan is mellettük emel szót. Említettük volt, hogy a művészet formai tetszésének föltétele a könnyű tájékozódás. Az embernek lelki tevékenysége különböző benyomásokból alkotja meg az egész képét. Mennél egyszerűbb a részek egymáshoz való viszonya és mennél gyakrabban ismétlődik ugyanaz a viszony, annál érthetőbbé válik az egész formai benyomása. A művészeti gyakorlat sokszor jut olyan helyzetbe, hogy kénytelen az ingatag szemmértéknek ellenőrzéseül, helyes eligozódásul bizonyos egyszerű, a főbb méretekre vonatkozó arányossági mértékekhez folyamodni. Különös szüksége áll elő ennek az építészetnél, a hol nagy méretekkel, kiterjedésekkel dolgozva, könnyen megtévesztheti a művészt szemmértéke. Szigorú, bonyolult arányok alkalmazását — ismételten hangsúlyozzuk — itt is kárhoztatjuk. Még világosabbá lesz e tiltakozás okadatolt volta, ha tekintetbe vesszük, milyen optikai változásokon megy keresztül az épület, mikor a papiroson megrajzolt tervről a perspektiva törvényeinek hódoló térbe állítatik. E változással, melyet pontos arányszámokkal semmikép sem lehet megrögzíteni, számolnia kell az építésznek.

Bizonyosnak tűnik fel előttünk, hogy az egyszerű arányszámok is csak az építészet fejlettebb korszakaiban jelentkeznek. *Auer* ugyan azt állítja, a fontosabb építészeti arányokról szólva, hogy ilyenek az építészet ősidejétől fogva mindig határozott számokban meg voltak állapítva.¹ A három nagy piramisnál a magasságnak az alapszélességhez való viszonya ugyanaz. Szerinte ez nem a véletlen műve. Valószínűbbnek tartjuk, hogy a piramisok építői még nem ragaszkodtak tudatosan bizonyos arányszámokhoz. Nem is lehetett erre szükség ily primitív alkotásnál. A méretekben való egyezés oka az lehet, hogy az egyik piramis építője a másinak építményét főbb arányaiban lemásolta. Egyrészt célszerűségi szempontból, másrészt a másoláshoz alkalmasint egyenes utasítást kaphatott, mert egyik dinasztia sem akart a maga dicsőségéhez kevésbé méltó síremléket állíttatni, mint a másik; a midőn nagyságát az utókor számára megörökítette, egyik sem mert eltérni egy olyan építészeti formától, melynek hatását maga is érezhette, egyszerű voltát fölfoghatta.

¹ Repert. f. Kunstwiss., XIX. k., 189. l.

De menjünk vissza még előbbi korszakokba, melyekben, az Auer állítása szerint szintén érvényre jutnak az egyszerű, számszerinti arányok. Bizonyos, hogy akkor is építettek már csekély művészi hatással bíró épületeket, mikor a népek kulturája még annyira sem haladt, hogy a legelemibb matematikai műveletekkel tisztában lettek volna. Azon építményekben is nyilatkozik már bizonyos „rythmus“, a mire Auer hivatkozik. Hiszen a rythmus iránti érzék a mai primitiv kulturájú népeknél is kifejlődött, holott nagy részük tizig se tud számolni. Az építés ősidejébe eső népek esete — melyeknek alkotásaira Auer utal — ugyanaz, mint a mai primitiv népeké. Ezeknek mindennapos használatra szánt szerszámaikon, fegyvereiken, pajzsaikon és egyéb eszközeiken látható díszítményeiben kétségbevonhatlanul mutatkozik a rythmus iránt való hajlam.¹ A rythmus pedig a művészi érzék jelenlétét bizonyítja. Következéleg lehet a rythmus tudatlan is, nemcsak „pontos számarányokban meghatározott“. Sőt azt valjuk, akkor érvényesül legintensívebbül s egyszersmind legmeglepőbben, mikor a legtudatlanabb. Mert nem lehet meggyanusítani azzal, hogy előre kiszámított.

Az egyszerű arányszámoknak van jogosultságuk az építészetben. Mig egyrészt az épület főbb méreteire útbaigazítást nyújtanak, másrészt nem kötik meg a művész alkotó kezét, mert a részletek megállapításában szabad egyénítést engednek. Meggyőző példája ennek a csúcsíves építészet, melyben az individualis differenciálódás mellett is egységes a harmonia, mert leginkább szembevető részeiben egyazon arányt követi. De a főbb méretekre sem követelik maguknak az általános érvényű törvény jogát. A minek példájául viszont a román építészetet állítjuk.

Az egyszerű aritmetikai arányok mellett az egyszerű geometriai arányokat is hasznosíthatja a művészet. Az utóbbiak — már mivoltuknál fogva is — leginkább az építészetnek állhatnak szolgálatára. *Thiersch*-nek érdeme, hogy a diagonalis parallelismusban² oly egyszerű geometriai arányossági elvet ismerünk, melyet a gyakorlati építészet javára fordíthat s melynek hasznosságát az építészet története is szentesíti. A művészeti arányosságról való felfogásunk tiltja, hogy ebben jogerős törvényt

¹ Grosse, Ernst : Die Anfänge der Kunst. 1894. 124. l.

² V. ö. 335. l.

lássunk és hogy azt mondjuk, azok a legtetszőbb építmények, melyekben a parallelismus kimutatható. Annyi mindenesetre pszichologiailag magyarázható tény, hogy alkalmazását az épületen szívesen vesszük, mert az analogia bizonyos értelmű formai ismétlést jelent, mi által az a formák megértését, könnyebb fel-fogását elősegíti.

Wintenberg, ki az újabb művészeti irodalomban legtöbbet foglalkozott az arányosság kérdésével, szintén az egyszerű arányszámok mellett tör lándzsát. „Az arányossági tanok használhatóságának föltétele az egyszerűség. A hol a tömegekben, vagy vonalakban rythmus van, ott könnyen felismerhető és alkalmazható legyen“, mondja a Lionardo festőkönyvéről írt cikkében.¹ A következő lapon mondott, cikket-záró szavaival azonban, melyek szerint a legnagyobb lángésszel megáldott művész sem nélkülözheti a tudományos alapot, nem érthetünk egyet már azért se, mert a művészetek története többszörösen, a bizonyíték legnagyobb erejével ellene szól. E kijelentésénél, úgy látszik, nagyon elragadtatta tárgya és Lionardo egész művészi lényé, a ki mellett talán még a XV. század „technikus festői“, aztán Alberti, Fra Giocondo és esetleg Dürer, meg Rubens járhattak eszében. De elmellőzte Brunelleschivel élén a nagy többséget és a két leg-hatalmasabb példát: Michelangelót és Boticellit. Előbbi egyenesen leszólta a tudákoskodó arányossági törekvéseket. A jó Sandro pedig igen nagy művész volt, de igen kevésbé tudományos férfiú; föl van róla jegyezve, hogy latinul is alig tudott, hogyan is szerezhette volna meg akkor azt a bizonyos tudományos alapot. A Boticelli alakjai megközelítőleg sem felelnek meg bármely „tudományos alapon“ készült arányossági tan követelményeinek, mert túlon-túl karesúak, nyulánkak — és mégis hasonlíthatlanul bájosak, művésziek.

Íme az egyszerű arányokhoz jutva, világossá lesz, a minek a történet többszörös bizonyosságát szolgáltatata, hogy mily szűk térre szorul az arányossági elmélet a lélektan és a gyakorlati művészet szempontjából is. Az aránymértékek uralma a művészi ösztöntől szabadon kezelhető egyszerű arányokon túl nem terjed.

¹ Wintenberg, Constantin: Lionardo da Vinci's Malerbuch und seine wissenschaftliche und praktische Bedeutung. Jbuch d. preuss. Kunstsamml., VII. k., 200. l.

Sőt, az emberi alakra nézve itt is csak annak normalis helyzetében bírnak érvénnyel. Mihelyt mozgásokat végez az alak a térben, formáiban távlati rövidülések állanak be, melyeket semmiféle arányossági képlettel kiszámítani nem lehet.



Dolgozatunk már sajtó alatt volt, midőn egy újabb munka jelent meg, melynek szerzője, *Wyneken*, a természet és művészet formai világában uralkodó arányosságot új, egységes elv szerint igyekszik megmagyarázni.¹

Úgy látszik, a míg ember él és gondolkodik a földön, nem szűnik meg az a sejtés, hogy a világegyetem összes jelenségeit egységes elvek kormányozzák. A legújabbkori filozófiában Kant kriticismusától és Comte positivismusától irányítva, Herbert Spencer átterjesztette a monistikus felfogást az egész mindenségre. A nagy angol bölcselelő egységes világeconceptióra való törekvéssel hatalmába vonta és meggyőzte a modern tudomány számos bűvarát, köztük Wyneket is, a ki — mint munkájának bevezetésében maga mondja — 17 álló esztendeig fáradságosan kutatta, mily tudományos elvvel lehetne a természet fejlődésének és a művészeti alkotásoknak morphológiáját egységesen megállapítani. Wyneket másfelől a psychophysiologusok és jelesül Wundt irányították e törekvése megvalósításában. Elfogadja és kiindulási pontul választja az utóbbiaknak a lélek és a test kölcsönös vonatkozásáról szóló tanításait. A psycho-physiologusok a physicum és psychicum közötti összefüggést az inger és az érzet intenzitásának s kvalitásának megméréseivel, tehát kísérleti úton fürkészték ki s kísérleteik eredményeit könnyen alkalmazható matematikai képletekbe foglalták. Érzeterősségről

¹ Wyneken, K.: Der Aufbau der Form beim natürlichen Werden und künstlerischen Schaffen. I. Teil. Ein neues morphologisch—rhythmisches Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zur Beleuchtung der Kaiserrede über Natur und Kunst. Dresden, 1904. — A terjedelmes mű (295 l.) II. Vilmos német császárnak következő enuntiatióját hordja jellegeképen czímlapján: „Die Natur, trotz ihrer grossen, scheinbar ungebundenen, grenzenlosen Freiheit, bewegt sich doch nach ewigen Gesetzen. Ebenso ist's mit der Kunst“.

csak mint érzetkülönbség szerezhethünk tudomást s e különbséghez mérés útján juthatunk — tanítják. Weber kiszámította, hogy fényérzeteknél az eredeti inger $\frac{1}{100}$ -ad, izomérzeteknél annak $\frac{1}{17}$ -ed, s hallási és nyomási érzeteknél csak $\frac{1}{3}$ -ad részének hozzáadása vagy elvétele által válik az érzetkülönbség észrevehetővé. Fechnert a csillagoknál a fény mennyisége és hatása körül végzett vizsgálódásai analogikus úton ama törvényt föllállítására vezették, hogy az érzet az inger logaritmusaival proportionalisan halad előre. Hangtani kutatásai révén pedig rájött arra, hogy az érzetek egy arithmetikai sorának az inger egy geometriai sora felel meg. Wundt a Weber és Fechner törvényeit egy relatív, állandó geometriai ($B : A = C : B$) és egy abszolút, állandó arithmetikai ($C : B = B : A$) viszonyba foglalta össze.¹ E két viszonyból alkotja Wyneken az állandó harmoniai arányt ($a - b : b - c = a : c$), mely átvezeti a morphologiai elemek viszonyaira. Úgy az ingerként fellépő természeti és művészeti formáknál az egyes formai elemeknek, mint ez ingerek pszichikai apperceptiójánál a megfelelő pszichikai nagyságok elemeinek matematikai viszonyát első sorban az állandó geometriai, azután az állandó arithmetikai arány szabja meg. E törvény segítségével a természeti és művészeti formák arányainak megállapítására osztási pontokat keres, melyeknek okoskodása szerint matematikai, morphologiailag fontos és optikailag könnyen fölfogható pontoknak kell lenniök. Majd a természet morphologiai alakulására nézve, a csillagrendszeren, a különböző levélállásokon, a kristályok alakulásán, valamint a zenei harmónián hosszas matematikai műveleteket végez, a psycho-physiologusok törvényeiből levont következő négy aránynyal:

1. $a : b = b : c$ (geometriai arány),
2. $a - b = b - c$ (arithmetikai arány),
3. $(a - b) : (b - c) = a : c$ (harmóniai arány),
4. $(a - b) : (b - c) = a : b$ (új harmóniai arány),

melyek közül a 2. és 3. visszavihető a csillagrendszer s így az egész cosmos elhelyezkedését és járását irányító 1. arányra.

Hogy bonyolult számítgatásainak útvesztőjébe ne tévedjen és másfelől valamely egyetemes, a művészet formai megjelenését

¹ L. bővebben: Wundt, Grundriss der Psychologie, 300. l.

is magyarázó alaptörvényhez juthasson, szükséges föltennie, hogy a természet és a művészet formai harmóniájának, illetve formai arányosságának leglényegesebb tényezője a rhythmus, utána a metrum. Nem marad más hátra, minthogy e két tényezőnek megfelelő matematikai formulát találjon, mely egészen közel viendi a keresett alaptörvényhez. Így jut egy geometriai és egy arithmetikai törvényhez.

1. Három vagy több matematikai pont a térben akkor bir *rhythmussal*, ha abscissái, vagy *y*-ordinatái, vagy *z*-ordinatái egymással állandó *geometriai* arányban, vagy előre haladó állandó geometriai arányban állanak.

2. Három vagy több matematikai pont a térben akkor bir *metrummal*, ha abscissái, vagy *y*-ordinatái, vagy *z*-ordinatái egymással állandó *arithmetikai* arányban, vagy előre haladó állandó arithmetikai arányban állanak.

E két törvényből újabb kettőt vezet le:

3. A magasabb természeti és művészeti formáknál, legyenek bár egy, két, avagy három kiterjedésűek, minden osztási ponthoz, ugyanazon alakon legkevesebb két oly osztási pontot lehet találni, melyek azzal ugyanegy rhythmust alkotnak.

4. A magasabb természeti és művészeti formáknál, legyenek bár egy, két, avagy három kiterjedésűek, minden osztási ponthoz, ugyanazon alakon legkevesebb két oly osztási pontot lehet találni, melyek azzal ugyanegy metrumot alkotnak.

A természet és művészet formai megnyilatkozására döntő *rhythmikai alaptörvény* akkor áll elő, ha a két utóbbi törvény szorosan együtthat, mely eset az 1., geometriai törvény föllépével következik be.

A formák arányainak matematikai kiszámításába beleviszi az 5-nek és a 6-nak, mint osztási számoknak uralmát, igazolásául amaz állításának, hogy az osztási számoknak egyszerűeknek, könnyen fölfoghatóknak kell lenniök. S ezzel nem vállalkozott nehéz feladatra, mert igen könnyű dolog valamely matematikai művelet eredményeként e két számot lehozni. Kedvencz számainak a formai világban vitt fontos szerepét a legkülönbözőbb tereken igyekszik kimutatni s következetességében a psycho-physiologusok sanctionálását sem vonja meg tőlük. A bolygók középső állásában épp úgy, mint a levelek, rügyek elhelyezkedésén és a virágkehely részeinek kölcsönös viszonyában

bizonyítja e két szám fontosságát, bár azt elhallgatja, hogy a kézen fekvő számos cosmographiai képlettel és a különféle növények ezrein más egyszerű számok előtérbe lépését is levezethette volna. A 6 kristályrendszerben, a chemiai elemek legtöbbszörénél döntő 5-ös és 6-os atomszámban, az emberi kéz 5 ujjában, nemkülönben Beethoven négy tételes symphoniájának, az ismétlésekkel 5 részre tagolódó első tételében és sonátáinak $124 \times 5 = 620$ taktusában, valamint a dráma öt felvonásában, az epos 6-os jambusában s a hexameter 2×6 -os sorában, de sőt a 6 ágyújú tüzérutegben a maga 5-ös és 6-os formai és rhythmikai számelméletének igazolását látja. Szükségtelen példákat felhozunk arra nézve, mennyire egyszerű a világ számtalan jelenségei, a zene és a költészet dús választékú rhythmikai szabályai közül néhányat czélszerűen úgy csoportosítani, hogy azok egy, vagy két kis szám váltakozó uralmát tüntessék föl. S e lehetőség már magában elegendő számelméletének megingatására. Könnyen magyarázható pszichológiai tény azonban, hogy a kis egész számok alkalmasak a bonyolult számbeli vagy mértékbeli formák könnyű felfogására, illetve áttekintésére. De hogy e számok az 5 és a 6, az épp annyira nem bizonyítható, mintha a 2-t és 4-et, vagy az 5-öt és 10-et állítanók ilyenekül. Wyneken nem mulasztja el e helyütt Wundtra hivatkozni, a kit kísérletei meggyőzték, hogy egyszerre négy vagy öt különböző, kapcsolat nélküli benyomást vehetünk tisztán észre. Ám e tapasztalati megállapításban egyfelől a 4-es szám is benne van, másfelől hiányzik belőle, a Wynekenre fontos 6-os szám. Viszont pedig, még vagylagossága mellett sem tulajdoníthatunk a Wundt állításának általános érvényt, mert kísérletei aránylag szűkebb térre szorítkozhattak csak, holott bizonyos, hogy a benyomások felfogásának mértéke tetemesen differentiálódik a faji, nemi és egyéni, sőt a momentan lelki dispositio szerint is.

Nem követelheti azonban se a psycho-physiologia, még kevésbé pedig Wyneken a magáénak azt a gondolatot, hogy a lélek, illetve a világegyetem rendszeres megnyilvánulásában a kis egyszerű számok fontossággal bírnak. Pythagorasnak és iskolájának ismert számspeculációi és az arabok csillagászati szám-mesterkedései után az egész középkor hitt a számok jelentésében, sőt a szentírás sok helyütt képletes és allegorikus magyarázatainak hatása alatt symbolikus és mystikus szerepet tulajdonított

azoknak. E tekintetben valósággal kizsákmányolták a bibliát, különösen az Apokalypsiszt és Dániel próféta könyvét. A középkor vallási felfogásában az egység minden dolog eredete, melynek jelképe a szűz anya, ki, miként az egység, lényegében nem változott a multiplicatio által.¹ A többi főszámok közül 3 az isteni személyek száma. 4 a világegyetem nagy alkotásainak alapszáma, mert 4 évszakot, elemet, paradicsomi folyót, 4 evangelistát és ugyanannyi főerényt ismertek. A teremtés 7 napja szolgáltatja az életadás alapszámát; 7 az erény, a halálos bűn, a szentség, valamint az irgalmasság lelki cselekedete, 7 szabad művészet volt s különös imádattal övezték a 7 fájdmű szűzet. Legmagasabb alapszámuk volt a 12, melyet Jákob 12 fia, Izrael 12 törzse, a 12 apostol és a 12 hónap kedvéért tartottak tiszteletben.

Wyneken munkája megjelenendő második kötetének tartotta fenn részletes kimutatását annak, miként hódolnak a különböző korok művészeti alkotásai arányossági elméletének. Ismerve egyfelől methodusának általánosításra hajló jellegét, másrészt pedig a rokon elméleteknek sorsát, bizvást mondhatjuk előre, hogy se a művészeti elmélettől helyeselhető, se a művészeti gyakorlat által hasznosítható eredményeket nem fog elérhetni. Követendő eljárását sejteti egy kijelentése, melylyel a valódi művészi alkotásokat önkényesen, a maga céljainak megfelelően fölállított korlátok közé szorítja. „Művészi alkotásoknak — írja — kizárólag a minden idők úgynevezett classicusainak magas és legmagasabb alkotásait mondhatjuk.“² E látszólag szűk, de alapjában nagyon általános meghatározást ki-kí tetszése szerint értelmezheti, mert a művészetben classicus, magas és legmagasabb alkotásokról nem beszélhetünk. Minden korszak alkotásai objektíve, a művészet fejlődése szempontjából egyenlő értékűek, fokozati különbséget közöttük csak koncentráló dogmákkal lehet megállapítani, melyek épp annyira önkényesek, mint a mennyire subjektívek s így általános érvényt nem igényelhetnek. Azt hiszszük. Wyneken gondoskodni fog a „magas és legmagasabb classicus alkotások“ olyan kiválasztásáról, mely alkalmas lesz arra, hogy arányossági elméletének érvényesülését némi rajzbeli correcturával látszólag szentesítse.

¹ Alanus de Insulis Anticlaud, lib. III., cap. 4.

² Wyneken, i. m., 21. l.

*Már a jelen kötetben megkísérli az emberi alkat arányait 5-ös és 6-os számelméletének segélyével magyarázni. Kísérletének azonban lényeges hibái vannak. Az osztási pontok egyike sem érint a művészi anatomia tekintetében fontos helyet. A váll helyett a lapoczká, a csipő helyett a köldök, a térd helyett a czomb alsó hajlása esik a fölosztás mentébe. Fogyatékoságot árul el, hogy az ötös rendszer legmagasabb pontját a hajzat alkalmas fésületével, a hatos rendszer legfelső határát pedig a kinyújtott karnak egy kisegítő rúddal való megnyujtása útján tudja csak elérni.

Úgy látszik, az emberi testalkat számos-számtalan anatomiai helye elegendő támpontot nyújt arra, hogy rajta a legkülönbélebb arányossági elméletek kérlelhetetlen uralmát demonstrálni lehessen. Wynekennek megvan mindenesetre az az érdeme, hogy Vitruvius, Zeising, Goeringer és a többiek után ezt a tanulságot nyilvánvalóvá tette.

Dr. Gerevich Tibor.

AZ AESTHETIKAI JÁTEKELMÉLET.

Aesthetikai életünk általában két irányban nyilatkozhatik meg: vagy alkotunk, vagy élvezünk. Az aesthetika feladata nem egyéb, mint az aesthetikai élet e két oldalának, egyrészt a művészi alkotásnak, másrészt az aesthetikai élvezetnek vizsgálata. E két problema áll a kutatás középpontjában; alájok rendelkeznek az aesthetika többi kérdései, melyek részint a főkérdésekre adott felelet által nyernek megoldást, részint e főkérdések megoldásának szolgálatába szegődnek maguk is. Egyik ilyen kérdés, mely aesthetikai életünkre — legalább egy szempontból — világosságot akar deríteni: *az aesthetikai játékelmélet problémája.*

Mióta Kant és Schiller rámutattak az aesthetikai élet játékjellegére, sokat vitatják az aesthetikai irodalomban azt a rokonságot, mely a játék és a művészet között van. Sőt halvány sejtésképen e rokonság gondolata a köztudatba is befészkelődött. Egész életünk munka és pihenés közt oszlik meg s ha a hivatásunk kiróta terhet nem az álom vagy a tétlenség karjaiban heverjük ki, úgy a művészet vagy a játék ölen keresünk üdülést. Egyikünk a színházba, a művészet csarnokába megy, másikunk a játékasztalhoz ül. Művészet és játék egyaránt szórakoztat és felüdít; az ellentét, melyben mindkettő a komoly munkával, az élet fáradtságával van, rokonságot sejtet a kettő között. A Kant-Schiller-féle kezdeményezésből a pszichologiai irányú aesthetika számára már most az a kérdés sarjadt ki: *van-e igazán rokonság a játék és a művészet között s miben van az aesthetikai élet játékszerűsége?* — Ez a kérdés még nyer jelentőségben, a mikor a fejlődéstan az aesthetikában is érvényesíti methodikai elvét és a művészet keletkezése sürgős kutatás

tárgya lesz. Mert a művészet és a játék közötti analogiának felismerése messzemenő következményekkel jár. Ha ez az analogia nemcsak fölületes, hanem lényegbe vágó, akkor közeleső a gondolat, hogy a játék és a művészet *egyazon töből* hajtanak, hogy a művészet ugyanazon tényezők hatása alatt, ugyanazon szükségletek nyomására jön létre, mint a játék. A művészet eredetének kérdése így összeesik a játék eredetének kérdésével. Ezzel azonban az aesthetika oly utat nyert, a melyen legtöbb reménye lehet, hogy feleletet talál legfontosabb kérdéseinek egyikére. A művészet megszületése a kiszámíthatatlan messzeségű multba esik, a kutató ma már meg nem figyelheti. A játék az egyéni fejlődés során jön létre s mivel itt a megfigyelésnek mi sem áll útjában, már csirájában kínálkozik a vizsgálódásnak. Amaz analogia tehát szinte döntő fontosságúnak bizonyul a művészet keletkezésének kérdésében.

De éppen ezt az analogiát kell mindenekelőtt pontosan megállapítani. Ha a reá vonatkozó véleményeket szemügyre vesszük, nagyon is bizonytalan határokat látunk. Nemcsak arra nézve térnek el a nézetek, vajjon a művészetet a játék mellé kell-e állítani, mint vele rokon, de mégsem azonos jelenséget, vagy pedig a játékok egy csoportjaként kell-e tekinteni; nemcsak az vitás, hogy az aesthetikai élet két oldala közt melyik áll közelebb a játékhöz, a művészi alkotás-e, vagy az aesthetikai élvezet; hanem vannak, a kik megtagadnak minden rokonságot a művészet és a játék között. E rokonság tudományos kifejtői között találjuk az aesthetikusok zömét, habár részletekben el is térnek egymástól. A sort Kant nyitja meg; a szépség egyik főkritériumát az ismereterők szabad játékában találta, a művészetek szomszédságában a játékokról is szól, mint a művészetekkel rokon jelenségekről. Még jobban kidomborodik e felfogás Schillernél. Nála már az egész aesthetikai élet játék s minthogy szerinte az aesthetikai lélekállapot a legharmoniasabb és ennél fogva az emberhez a legmúltóbb, azért az ember csak a játékban tökéletes. Schiller aesthetikájában a játék gondolata a közép-pontban van, ezzel oldja meg a többi aesthetikai problémát. A fejlődéstan bővebben kidolgozta Schiller felfogását; a játékot általában alacsonyabb fokú művészetnek, a művészetet általában magasabb fokú játéknak tekinti. Így látjuk ezt Spencer Herbertnél, a ki elsőül öltöztette a játékelméletet a fejlődéstan szem-

pontjából kiszabott formába. Az újabb aesthetikai irodalomban Groos Károly fejlődéstani alapon építi fel aesthetikáját és mintha csak illusztrálni akarná Fechner jeligéjét: Aesthetik von unten, vizsgálódását az állatok játékain kezdi, majd folytatja a gyermekek és a felnőttek játékain. Nagy apparátussal végzett és gazdag tapasztalaton alapuló kutatásai csak megerősítik a régi felfogást a játék és a művészet rokonságáról. — De, mint jeleztük, nem hiányzanak a rokonság ellenzői sem. Csak *Guyau-t* említjük itt.¹ Ha Kant, Schiller és Spencer játéknak mondják a művészetet, Guyau egyenes ellentétet lát a játék és a művészet között. A játék a leghaszontalanabb erőfogyasztás, ennél fogva nem is lehet szép. A művészet éppenséggel nem játék, mert igen komoly feladatai vannak. A ki a művészetet játéknak mondja, az lealacsonyítja. „Az ember csak akkor tökéletes, ha játszik“, mondotta Schiller; ellenkezőleg azt kell mondani: az ember csak akkor tökéletes, ha dolgozik.“² Ebben az ellentétben legjobban kristályosodik ki az eltérés, mely a játék méltatása körül fönnforog.

Ha elgondolkodunk, hogyan volt lehetséges e kérdésben ennyire ellentétes véleményekhez jutni, ennek okát a hiányos lélektani elemzésben találjuk. Ennek rovására írhatjuk többé-kevésbé az összes eltéréseket, melyek a játék aesthetikai vonatkozásaira nézve felmerülnek. Sok szó esett ugyan már az aesthetikai élet játékjellegéről, de hogy miben van ez a játékjelleg, azt lélektanilag szigorúan még nem formulázták. Ha hallunk is közelebbi meghatározásokat, nem kapunk minden kétértelműséget kizáró, pontos lélektani törvényt. Éppen azért, a ki a kérdés megoldásához fog, annak első sorban a *játék lélektani kritériumát* kell megállapítania. Azaz elemezvén a játék lelki folyamatait, meg kell határoznia, miben különbözik lélektanilag a játszó tevékenység a komoly tevékenységtől. A játék külsőleg nagyon hasonlít a komoly tevékenységhez; a birkózók mozdulatai hasonlóan a komoly verekedőkéihez, a sakkozó húzásai olyanféle gondolkodást igényelnek, mint a hadvezér számításai. Már mostan meg kell határozni, miben különböznek a birkózó lelki folyamatai a verekedőéitől, a sakkozó számításai a hadvezér elme-

¹ M. Guyau. Les problèmes de l'esthétique contemporaine. Paris, 1897.

² U. o. 42. old.

műveleteitől. A kérdést általánosítva: mi jellemzi az összes játékok lelki folyamatait a komoly munka lelki folyamataival szemben? Ha e kérdésre feleletet kaptunk, bontókésszáll alá kell venni az aesthetikai életnek úgy receptív, mint productív oldalát; az aesthetikai lélekfolyamatokat össze kell hasonlítani a játék lélekfolyamataival s a mily mértékben a játék lélektani kriteriumát megtaláljuk az aesthetikai folyamatokban, oly mértékben szólhatunk majd az aesthetikai élet játékjellegéről. Így hát a következő kérdések előtt állunk:

1. *mi a játék lélektani kriteriuma?*
2. *mily viszony van a játék és az aesthetikai élvezet között?*
3. *mily viszony van a játék és a művészeti alkotás között?*

E kérdésekre feleletet keresni: ez a feladata a szorosabb értelemben vett aesthetikai játékelméletnek.

A játékelmélet kérdését nem fogalmazták mindig ebben a formában. E problema multja nagyobb fejlődési folyamatot tár elénk. Kezdetben — Kantnál, Schillernél — a kérdés még eltakarva, mintegy más kérdések árnyékába rejtve jelenik meg. Csak később kap nagyobb önállóságra, midőn a játékok fontosságának felismerése újabb és újabb szempontokat provocál a vizsgálódás számára. E fejlődési folyamat áttekintése sok tanulságot rejt számunkra. A kérdés története kétségtávol jobban megérteti magát a kérdést, megismertet azokkal a szempontokkal is, melyek nem esnek szorosan vett feladatunk körébe, egyszerűsmind alapul szolgál további fejtegetéseinknek. A következőkben tehát a kérdés történetéből indulunk ki.

I.

Az aesthetikai játékelmélet történetében bizonyos folytonosságot látunk. Az írók nem függetlenek egymástól, a későbbiek rendszerint a korábbiak javítására, vagy inkább kiegészítésére törekszenek: A kérdés önállóbb tárgyalásában négy alapformát találunk, melyek mindegyikét az egész felfogást jellemző névvel szokták jelezni. A játékelmélet ezen alapformái:

1. az erőfölösleg elmélete (Theorie der überschüssigen Kraft);

2. az üdülés elmélete (Erholungstheorie);
3. a gyakorlás elmélete (Einübungstheorie);
4. a kiegészítés elmélete (Ergänzungstheorie).

Mielőtt az egyes elméleteket egy-egy képviselőjünkben bemutatnók, előbb a játékelmélet keletkezéséről kell szólanunk.

A kezdeményezés tulajdonképen Schiller nevéhez fűződik, de Schiller aesthetikája Kant tanításából sarjadt. Schiller aesthetikai főművében: „Az ember aesthetikai neveléséről“ szóló levelekben figyelmeztet, hogy „nagyobbrészt kanti elvek, a min a következő állítások alapulnak“.¹ A játékelmélet csiráját is Kantnál találjuk.² Kant keresi a szépnak, az aesthetikai tetszésnek, minden egyéb tetszéstől megkülönböztető kriteriumát. Elmélkedésének eredménye ama híres, immár classikussá lett meghatározás: szép az, a mi érdek nélkül tetszik. A szép tárgy szemléleténél az életünket mozgató érdekek elhallgatnak, akarunk elpihen. A szép tárgytól nem akarunk semmit, nem várunk semmi hasznot; a szépet csupán önmagáért élvezzük. Minden nem aesthetikai tetszés valamely érdekünk kielégítéséből fakad. A friss ital élvezete kellemes, mert oltja szomjúságunkat, de ezzel testiünk jólétét, életünk fenntartását szolgálja; a földműves gyönyört talál a föld rögében, mert hasznos, mert ez adja meg mindennapi kenyerét; a jó cselekedet megnyeri helyeslésünket, mert erkölcsi érdekeink megvalósítását látjuk benne. A tetszés, a melyet kellemesnek, hasznosnak vagy jónak mondunk, mindig érdekből ered. Az aesthetikai tetszésben azonban érdekeink szunnyadnak; gyötrő, nyugtalanító vágyaink elülnek, az élet gondjai nem bántanak; lelkünk nyugodt, mert nem akar semmit, magunktartása tisztán contemplatív és élvezetünk contemplatív gyönyör.

Az érdeknélküliségből következik, hogy az aesthetikai szemléletben szabadoknak érezzük magunkat. Ha valami érdek lebeg szemünk előtt, nem vagyunk szabadok; az érdek éppen azt jelenti, hogy akarunk valamely irányban le van kötve. Vagy erkéki vágyainknak vagyunk rabjai, vagy azok lenyűgözésével erkölcsi lényünket akarjuk érvényesíteni, vagy tudományos törekvésünkben feladatot akarunk megoldani. Az érdeknélküli szemléletben azonban szabadok vagyunk, mert levetettük

¹ Über die aesthetische Erziehung des Menschen. Első levél.

² Kritik der Urtheilskraft.

a ki nem elégitett érdek nyügét és a korlátozottság kínos érzését. E szabadságunkban nem érezzük a komoly élet gondját és nyomasztó hangulatát; a szépség kiemel a munka lázas köréből és mintegy a játék gondtalan országába visz. Az aesthetikai szemlélet szabad és játékszerű; akaratunk elnyugtával ismereterőink, nevezetesen képzeleterőnk és értelmünk *szabad játékban* vannak. Lélektanilag szólva: mivel lelki folyamataink irányára semmiféle érdek nem foly be, mivel az élet gondjának nyugtalanító érzése hangulataink és érzelmeink kifejlődését nem zavarja, azért lelki folyamataink akadálytalanul mennek végbe, képzeleteink gördülését a szabadság hangulata kíséri s éppen ez az akadálytalanság és szabadság: a játékszerűség, a *szabad játék*.

Kant erősen érezte a művészi szemlélet játékszerű szabadságát. A művészetek felosztásához a játékok osztályozását is csatolja. Itt nem annyira tárgyalásának eredménye fontos, mint inkább a kapcsolat, a melyben a játékokat tárgyalja. A játékokat Kant szerint a kellemes érzetek könnyű és szabad váltakozása jellemzi. A játszó és az aesthetikai tevékenység kriteriuma tehát voltaképen egy: a folyamatok könnyűsége és szabadsága. Általában véve a játék fogalma már Kantnál is értékes, bár még nem elsőrangú fogalom; aesthetikája gazdag épületében nem áll olyan helyen, a hol kiválóan szembeoszokhatik, a hol a világítás a legnagyobb. A félhomályból Schiller emelte ki. Schiller kiaknázza e fogalom egész termékenységét és aesthetikája középpontjává, mintegy jelszavává tette.

Schiller elmélete oly gondolatmenet során fejlődik ki, a mely az egész kritikai philosophiában uralkodó fogalomellentétből indul. Theoretikus és praktikus magunktartásában, megismerésünkben és cselekvésünkben kétféle elemet lehet megkülönböztetni: anyagit és formait. Ismereteinkben az ezerféle benyomás, a világ színe és hangja, ize és szaga, keménysége és melege — az anyagi elem; a kapcsolat, a melyben e benyomások jelentkeznek, tér- és időbeli rendjök s okbeli összefüggésük — a formai elem. Cselekedeteinkben a külvilág hatása, a történetesen felmerülő események, a melyek cselekvésre készítetnek s adott érzéki termésmézetünk, a mely a külvilág hatására bizonyos tettel akar reagálni — alkotják az anyagot; az a belső hang pedig, mely minden cselekvésünk alkalmával megszólal, mely nem mondja meg, mit tegyünk, csak arra int, hogy érzéki vágyainkkal és

önös indulatainkkal szemben mindig óvjuk meg elhatározásunk szabadságát, az a belső szózat, mely e parancsban találja leg-rövidebb formulázását: óvd meg emberi méltóságodat — alkotja a formát. Az anyag és forma kettősségének megfelel emberi természetünk kettőssége: érzéki és eszes voltunk. Az anyagot kívülről kapjuk, még pedig érzékiségünk által; a forma eredeti birtokunk, még pedig értelmiségünk functiója. Az érzékiség változatos, de zavaros, alakatlan anyagot kap; az ész egységet hoz a változatosságba, törvényt szab, formát ad az anyagnak. Az érzékiség passiv, mert fogadja az anyagot; az ész activ, mert adja a formát.

Schiller átveszi Kanttól az emberi természet kettősségének gondolatát, de tovább megy, a midőn az érzékiséget és az észet ösztönöknek fogja föl. E szerint az ember természetének kettőssége két vágyban, törekvésben nyilvánul, a melyeket, „mert tárgyuk megvalósítására ösztönöznek, egész helyesen ösztönöknek nevezünk”.¹ Az érzékiségnek az a vágya, hogy a lélek mindent érezzen, hogy magába fogadja a világot: az anyagösztön (Stofftrieb); az észnek az a törekvése, hogy mindent alakítson, hogy formát adjon a világnak: a formaösztön (Formtrieb). E két ösztön szükséges megnyilvánulása az ember mivoltának és teszi az egész emberi természetet. — Az embernek ez a két alapösztöne azonban sokféle viszonyban lehet egymással. A különbséget ezek között egy példa világítja meg legjobban. Van egy régi mese egy apáról, a ki világgá küldi három fiát, hogy próbára tegye derekasságukat. Mindhárman kiállják az erkölcsösség tűzpróbáját, de a harmadik cselekszik legnemesebben, mert ellenségének menti meg életét. E meséből csak a helyzetet vesszük át. Az ifjú egy patak mentén, veszélyesen lejtős parton, alva találta ellenségét. Midőn megpillantja a gyűlölt ellent, többféle gondolat és érzelem kelhet fel benne. Lelkiállapotát háromféleképen gondoljuk. Először is így: az ellenség megpillantásakor az ifjú lelkén újra átvillan a szenvedett sérelem, a kinosan érzett megaláztatás; elemi erővel feltámadó dühe nem engedi szóhoz jutni lelkiismeretét; az állat legyőzi az embert — s az ifjú a vízbe taszítja alvó ellenségét. Képzeltük más módon is. Az ifjú lel-

¹ Über die aesthetische Erziehung des Menschen. Tizenkettedik levél.

kén átvonul a megbántás emléke és felkél a bosszú indulata. Már-már ennek akar engedelmeskedni, a midőn megszólal lelkiismerete s a két ellentétes hang birokra kél egymással. A küzdelemben a jó kerekedik fölül — az ifjú, bár keserőséggel lelkében, felébreszti az alvót s figyelmezteti a veszélyre. Nyilvánvaló, hogy e két eljárásban az ösztönök viszonya éppen fordított. Az első esetben az indulat diadalt ült az erkölcsi parancson, az anyagösztön legyőzte a formait; a második esetben az erkölcsi parancs volt az erősebb, a formaösztön legyőzte az anyagit. — De az ifjú viselkedését még egy harmadik módon is képzelhetjük. Midőn veszélyben látja embertársát, azonnal kötelessége ötlík eszébe; s noha a mult haragja fel is veti sötét árnyékát egy pillanatra, ő mégsem habozik, a harag ellenállás nélkül hódol meg a jóindulatnak. Az ifjút *természete hajtja a jóra*. Békés szívvel indul ellensége megmentésére. Itt is szembeszökik a különbség ezen harmadik és az első két eset között. Az első két esetben az ifjú lelkében *küzdelem* volt; a harmadikban *harmonia*. Ott az egyik ösztön elnyomni igyekezett a másikat; itt egyetértés van az ösztönök között, mert az anyagösztön ugyanúgy akar, mint a formaösztön parancsol. Ott mindig csak egyik ösztön érvényesült; itt egyszerre mindkettő működik. Az első esetben a tett gonosz, a másodikban erkölcsös, a harmadikban *szép*.

Közönséges életünkben két ösztönünk közül csak az egyik érezteti érvényét; vagy az anyagösztön van kizárólagos uralmon, vagy a formai. Egyik esetben sem lehetünk tökéletesek, mert lelkünknek mindig csak felét érezzük, mintegy csak félemberek vagyunk. Tökéletes csak akkor az ember, ha természetének kettőssége egyszerre lép tevékenységbe, ha anyag- és formaösztöne *egy actusban talál kielégítést A két ösztön együttes működéséből származik a szép*. A fenti példában a megbékélt ösztönökből származott a szép tett. A szépség tehát az ösztönök harmoniájában, egész embervoltunk érvényesülésében van. *Szépség és tökéletes emberség egy és ugyanaz*.

Az ösztönök harmoniája még más jelölést is nyer. *Az anyag- és formaösztön együttes tevékenysége a játék*. A játékban egész embervoltunk egy ösztönben foglalódik össze, a mely különbözik a másik kettőtől, bár e kettő harmoniájából áll: a *játék-ösztönben*. A mi a játékösztönt tevékenységre indítja, az a *szép*

tárgy. Ha játszunk, akkor egész embervoltunk lép jogaiba. *Játék is egy a tökéletes emberséggel.* Így világos lesz előttünk az a paradoxon, mely dióhéjban az egész schilleri aesthetikát tartalmazza: „Az ember csak akkor játszik, ha a szó teljes értelmében ember s csak akkor egész ember, ha játszik“. ¹

Schiller levonja elméleti fejtegetéséből a gyakorlati okulást is. Ha az ember mivoltának lényege egy a szépség lényegével, akkor nincs alkalmasabb eszköz az ember nevelésére, mint a szépség, a művészet. E conclusio kedvéért írta Schiller az ő leveleit az ember aesthetikai neveléséről. Minden problémának, mely az ember tökéletesítésére vonatkozik, az aesthetikai problémán kell keresztülmennie. A politikainak is. S e tanításnak megvan a történeti háttére. Midőn Schiller az ember aesthetikai neveléséről elmélkedett, az egész világ feszült várakozással nézett Franciaország felé, a hol erőszak akarta kiküzdeni a szabadságot. A költő-philosophust megborzasztotta a vérfürdő, undorral fordult el a politikai problémának ilyen megoldásától és a jövő politikai fejlődésnek egészen más, szebb, emberibb útját jelölte ki. A politikai életben ugrás épp úgy lehetetlen, mint a természetben. A természetalkotta államból nem lehet egy szökéssel az észállamhoz jutni. Előbb az ember érzéki és eszes természetét kell kibékíteni egymással. A szép lélek egyszersmind szabad is, mert hiszen egy ösztöntől sincs egyoldalúan lekötve. „Csak a szépségen keresztül lehet a szabadsághoz jutni.“ ²

A művészet e magasztos feladatának kitűzése nemcsak a philosophus meggyőződésére, a költő művészi hitvallására támaszkodott; közrehatott ebben a kor felfogása is. Mikor Schiller az aesthetikai nevelés mindenhatóságát hangoztatta, úgyszólván korának szívéből szólt. E kor kedvezett minden aesthetikai törekvésnek. Az aesthetika, melyet Kant önállóvá tett, Kant után csakhamar elsősége jutott a többi tudomány sorában. A költészetben a romanticismus uralkodott, a Schöngeist cultusa általános volt és Goethe a Faustban és Wilhelm Meisterben, Schiller befolyása alatt, példát mutatott az aesthetikai nevelésre. Schiller a szellemi élet birodalmában a művészetet ültette trónra s a kor lelkesedett az ő aesthetikai tanításán, mely annyi régtől fogva

¹ U. o. Tizenötödik levél.

² U. o. Második levél.

sejtett igazság megvilágítása mellett a széplélek philosophiai fogalmazását is adta.

E tanításban azonban Schiller már messzire távozott Kanttól. Mindkettő a szépséget bizonyos harmoniában látja, de az erőkre nézve, melyek összhangban működnek, nagy az eltérés. Kantnál csak az ismereterők harmoniája hozza létre az aesthetikai tetszést, az akarásnak nem lehet benne szerepe; Schillernél az érzékiséggel egész eszes természetünk lehet harmoniában, nemcsak az elméleti, hanem a gyakorlati ész is, nemcsak a természet törvényeit megismerő értelem, hanem az akaratot szabályozó ész is. Kantnál csak a könnyen lefolyó szemléleti folyamatoknak van aesthetikai jellege; Schiller nemcsak a szemléletben talál szépséget, hanem akaratí folyamatainkban, cselekedeteinkben is, ha ellenállás, kényszer érzése nélkül mennek végbe. Kantnál csak a theoretikus erők lehetnek játékban; Schillernél a theoretikusak is, a praktikusak is Kant az aesthetikai életet a megismerés és a cselekvés mellé állítja; Schiller ezt is, amazt is beleállítja az aesthetikai életbe, ő aesthetizálja az egész életet, mert a játék átfogja úgy elméleti, mint erkölcsi életünket, valamint a játékösztön is magában foglalja egész lényünk alkotó ösztöneit.

De bennünket az is érdekel e helyen, mily viszonyban van a Schiller játéka a „köznapi életben szokásos“ játékkal. Ha Schiller játékról beszél, akkor „természetesen nem szabad azokra a játékokra gondolni, melyek a közönséges életben járnak és melyek rendesen csak nagyon anyagi tárgyakra irányulnak“.¹ Mintha félne e rokonságtól, mely gyanussá tenné az aesthetikai játék világboldogító célját. Schillernél a játék díszitőgát visel, mely komoly méltóságával elutasítja az élet unaloműző szórakozásait és elijeszti a gyermek gondtalan játékait. E játék nem a tapasztalható, valamint a „szépség“ sem az, a mit rendesen annak mondanak. Forrása nem a közönséges játékösztön, hanem a „játékösztön ideálja“. Játék és szépség nem tapasztalati, hanem transzcendentális fogalmak; ideálok, melyeket talán meg sem lehet valósítani, de a melyek felé törekedni kell a valóságban. S ezen ideálok kitűzése lényeges része a Schiller aesthetikájának. Az ember játékanak egyetlen méltó tárgya van: a szépség. „Az

¹ U. o. Tizenötödik levél.

ember csak a szépséggel játsszék“.¹ Ha a munkában elfáradunk, üdülésre van szükségünk, a mikor játszva működhetnek erőink. S mi lehetne a pihenésben nemesebb szórakozás, mint az a tevékenység, melyben egész lényünk érvényesül, mely épp úgy gyönyörködteti érzéseinket, mint a hogy összhangban van erkölcsi valónkkal? Mivel lehetne szabad időnket jobban eltölteni, mint a művészet élvezetével? Schiller a művészetet így beleilleszti az emberi élet programjába. Éppen ezért őt csak a művészettel való játék érdekli, a közönséges játék nem figyelme tárgya. A mai játékproblema Schillerrel kezdődik, de a problema mintha nem léteznék az ő számára.

Mindamellettt Schiller néhány világító sugárt ejt a közönséges játékra is, a mi mutatja, hogy nem láthatta egész idegennek az aesthetikai játéktól. Az utolsó levélre utalunk s ez még abban a tekintetben is fontos, hogy a játék physiologiai magyarázatát tartalmazza. Schiller itt arról szól, hogy az aesthetikai világ csak akkor nyílik meg az ember számára, ha érzéki szükségletei fedezvék, ha erőfeleslege is van. Már a sötét állati életben is találkozunk az erőfölösleg jelenségével. „Ha az oroszánt nem kínozza éhség és ragadozó nem ingerli küzdelemre, akkor a tétlen erő maga teremt magának tárgyat; szilaj bőgése megtölti a visszhangzó sivatagot és céltalan használatban élvezi a buja erőt“. „Az állat dolgozik, ha egy szükséglet tevékenységének rugója és játszik, ha az erő gazdagsága e rugó, ha a fölös élet önmagát tevékenységre ösztönzi“. Kétségtelen, hogy e mozgásban szabadság van. Így a természet már az anyagi világban szórta el a szabadság első magvait. „A szükséglet kényszerétől vagy a physikai komolyságtól a fölösleg kényszerén, vagy a physikai játékon keresztül az aesthetikai játékra megy át (a természet) és mielőbb a szépség fenséges szabadságában minden cél béklyója fölé emelkedik, e függetlenséghez, legalább a távolból, már a szabad mozgásban közeledik, a mely önmagának célja és eszköze“.² A közönséges játék tehát átmenet a komoly élet és az aesthetikai játék között. Közös jellemvonása a kétféle játéknak: a szabadság, a kényszernélküliség, a folyamatok könnyűsége. E jellemvonás fölismerése a játékelmélet legfontosabb

¹ U. o. Tizenhatodik levél.

² U. o. Huszonhetedik levél.

gondolatának ígérkezik, melyet minden későbbi játékelméletben is megtalálunk. Physiologiai magyarázatot is kaptunk; a játék előidéző oka az erőfölösleg. Ezzel Schiller a játék egyik alapformájának, az erőfölösleg elméletének első képviselője. Nem hallgathatjuk el azonban, hogy a játékelmélet többi formáinak alapgondolatai is, legalább pillanatra érintve, megtalálhatók Schillernél. A ki szereti a schemával való játékot, az a Schiller aesthetikai tanából, mint középpontból, sugárszerűen fejleszthetné a többi játékelméletet. Ezzel azonban nem azt akarjuk mondani, hogy a későbbi játékelméletirők Schillerből vették alapgondolataikat, még kevésbé, hogy a történeti fejlődés valóban ily radialis alakot mutat. De hogy Spencer útja közel esik Schilleréhez, azt jó okunk van sejteni.

Most rátérünk a játékelmélet négy alapformájának fejtegetésére, olyformán, hogy minden egyes elméletet egy-egy képviselőjében mutatjuk be. E tárgyalásban nem szorítkozunk csak az alapfelfogások vázolására, hanem tekintettel leszünk mindazokra a szempontokra, a melyekből a játékot nézték. Elsőben is az erőfölösleg elméletéről szólunk.

Valószínűleg éppen Schiller művéből származott az az idézet, mely évek multán, homályos és határozatlan visszaemlékezés alakjában, megtermékenyítette *Spencer Herbert* elméjét és amaz elmélet kifejtésére adott alkalmat, mely az *erőfölösleg* gondolatát, mint a játék magyarázó elvét, nagy népszerűsége juttatta.¹

A játék kriteriumát Spencer abban találja, hogy a játészó tevékenység nem a létfenntartásnak áll szolgálatában, hanem önmagáért történik. A testi és lelki erők komoly tevékenységei mindig valami külső célból, valami jövőre előnyért történnek; a játék közvetlen célja egyszersmind az egyetlen is. Lehet ugyan neki messzebbmenő hatása: a gyakorolt testi vagy szellemi erők nyernek hatóképességben és az egész élet fokozódik; ez a hatás azonban nem tudatos célja a játéknak. De mi ösztönöz a játékre? Honnan ered a játékösztön? Az alsóbbrendű állatoknál még nem találunk játékot, mert ezek a lények egész erejüket azon functiók végzésében használják el, melyek az egyén és a faj fenntartá-

¹ Principles of Psychology, II. k. IX. fejezet.

sára feltétlenül szükségesek: egész életök abban van, hogy megkeresik eledelüket, menekülnek üldözőik elől, készítenek lakóhelyet és gondoskodnak utódokról. Fejlettebb állatok élete más. Magasabb értelmők révén könnyebben elégitik ki életszükségleteiket s ezáltal erőfölöslegre tesznek szert; ezt nem használják el komoly célra, mert életszükségleteik kielégítése után nincs bennük vágy a komoly tevékenységre. Erőfölösleg még más úton is jön létre. A fejlettebb állat, változatos körülmények között élve, sokféle életműködést végez, sokféle életszervvel rendelkezik. Természetes, hogy valamennyi szerv nem működik egyszerre; míg egyesek tevékenységben vannak, mások pihennek. Physiológiai tény, hogy az idegcentrumok, melyek valamely szerv tevékenysége által desintegrálódnak, a szerv pihenése által reintegráálódnak; azaz a működésben elhasznált erő a pihenés alatt ismét helyrejön. Ha a szerv kelleténél többet pihen, akkor ismét erőfölösleg halmozódik fel. Bármily módon jött létre az erőfölösleg, mindig abban nyilvánkozik, hogy a szerv nagy készséget mutat a tevékenységre. A felhalmozódott erő felszabadulásra törekszik. Ha már mostan a működésre való készség idején nincs alkalom a komoly, reális tevékenységre, akkor az állat utánozza ezt: ideális tevékenységet fejt ki, azaz játszik. A játék minden formáját, tehát az *utánzás* határozza meg; ez érteti meg azt is, hogy a játszó tevékenység különösen azoknál a szerveknél mutatkozik, a melyek az egyén életében a legfontosabbak. Ezt az elméletet igazolják állatok, emberek játékaí egyaránt. A kutyák kergetődznek, hancúroznak és e játék határozottan komoly vadászásukra emlékeztet. Macskák tárgyakat görgetnek maguk előtt, utánok rohannak, elfogják, majd újra mozgásnak indítják; nem egyéb ez egy prédaállat dramatizált üldözésénél. A kis leány babajátéka, a kis fiú katonásdija világosan rámutatnak az utánzásra. Sőt a felnőttek játékaí is erre az elvre vezethetők vissza. A sakkjáték látszólag nem utánoz semmit, de a sakkozó törekvése, hogy más valakit fölülmuljon, hogy bizonyos nehézséget legyőzzön s ilyféle küzdelmet látunk általában a felnőttek játékában. Ez a küzdelem pedig és a győzelmen való öröm korrelátuma a létért való küzdelemnek és a siker örömének.

Az aesthetikai élet lényegileg egy a játékkal. Az aesthetikai élet a legfejlettebb játék. A magasabb szellemi erők ugyanabból az okból és ugyanazon a módon játszanak, mint az alsók.

A magasabb erők ideális tevékenysége a művészi alkotásban nyilvánul, valamint az alsóbb erőké a különféle játékokban. Spencer felfogásában tehát játék és művészet azonos, mert mindkettő keletkezését ugyanazon elv magyarázza, az erőfölösleg elve.

Az erőfölösleg elméletével első tekintetre ellentétessnek látszik az *üdülés elmélete*; ennek legkiválóbb képviselője *Lazarus M.*¹ Az elnevezés nagy általánosságban magában foglalja az elméletet. A játék üdítő tevékenység, ha a komoly munkában elfáradunk, elhasznált erőnket még úgy is nyerhetjük vissza, hogy újabb erőt használunk el, azaz hogy játszunk.

A játék egy testi-lelki jelenség a többiek sorában, keletkezését is ugyanaz az elv magyarázza, a mely a többi testi-lelki jelenséget. A legáltalánosabb érdek, mely egész lényünket irányítja, a tevékenység. Tevékenység egy az étellel és az élet fenntartásának vágya tulajdonképpen a tevékenység vágya. Ezt a vágyat érezzük egész életünkön át. Értzi a kis gyermek, kinek fejletlen lelki világa épp úgy van folytonos mozgásban, mint teste; végig kíséri az ember fejlődését és egyetlen vigasza marad a sors csapásai alatt mindenből kiábrándult öregnek. E minden más felett uralkodó, soha meg nem szünő, soha el nem fáradó vágyból meg kell értenünk a játék jelenségeit is. Hogyan? Szervezetünk alkatánál fogva nem bírjuk örökké a tevékenységet, hanem munka után pihenőre, üdülésre van szükségünk. Testi erőink megújulására alkalmas volna a renyhe tétlenség is, de a tompa gondolatnélküliség, az abszolút nyugalom, csak nagy ritkán elégíti ki az embert. Semmittevés annyi, mint üresség, holott mi a nyugalom idején is érezni akarjuk legbensőbb mivoltunkat. Igazi lényünket pedig csak a szabadság tudatában érezhetjük. Am a szabadság viszonylagos érzelem; csak úgy foglalhat helyet tudatunkban, ha ellentétére, a munkára gondolunk. E gondolat kapcsán azonban ismét teher és gond borul lelkünkre. Hogy ezt elhárítsuk, a gondolatot fel kell cserélni a tettel, a semmittevést a cselekvéssel, de szabad cselekvéssel, melyben nincs kényszer, szükségesség, hanem melyhez saját akaratunkból fogunk és melyet saját elhatározásunkból hagyunk abban. A játék tehát ugyanazt a szolgálatot teszi, mint a tétlen pihenés s a mellett még a szabadság és az erő pozitív érzelmeivel tölti el lelkünket.

¹ Über die Reize des Spiels, Berlin, 1883.

A játék fogalmának meghatározásánál Lazarus az ó-német „spilan“ szó jelentéséből indul ki. „Spilan“ könnyű, ingadozó cél nélküli, ide-oda lebegő tevékenységet jelent. Ez a tevékenység sokban különbözik a komoly hivatásmunkától. A komoly munkának mindig van rajta kívül fekvő célja; a játék öncél, önmagáért élvezetes. A komoly élet kötelességekkel jár, melyeket meg kell tartani, ha nem tesszük is szívesen; a játékban is uralkodnak törvények, a melyek a játszót korlátozzák, de tőle függ, alávesse-e magát nekik. A komoly munka nincs elszigetelve az egyénre, hanem úgy illeszkedik bele az összproductióba, mint az egyén a társadalomba; a játék elszigetelt, mert nincs hatással az összmunkára, a tevékenységben van a játék egész léte, az utolsó kijátszott kártyával a játék is mintegy a semmiségbe süllyed. A komoly élet felelősséggel jár, minden lépésünket vagy külső tekintély, vagy saját lelkiismeretünk kéri számon; a játékban nem érezzük a felelősség nyögét, itt szabadság van.

A játék és az aesthetikai élet között Lazarus sajátos viszonyt állapít meg. Nem minden művészet rokon a játékkal. A döntő erre nézve a játék fogalmának az a mozzanata, hogy a játék mozgás. Ezt véve tekintetbe a művészetek közül csak a mozgók tartoznak a játékok közé. Nem játék a költészet, nem a képzőművészetek, de játék a drámai és a zenei előadás, mert csak addig vannak, míg leperegnek, elhangzanak előttünk. Azonban hozzá kell tenni, hogy nemcsak játékok; többek, nemesebbek ennél. Ha azt a végső hatást elemezzük, melyet egy dráma szemlélete bennünk kelt, két tényezőt találunk: egyrészt a műremek eszmei hatását (Idealwirkung), másrészt a műremek játékhatását (Spielwirkung). Az első pathetikus érzelmek, ethikai hangulatok és tanítások, végül az ítélet és gyönyör alakjában jelentkező aesthetikai tetszés előidézésében van. A mennyiben erkölcsi, értelmi, aesthetikai lényünket illeti, annyiban a műremek nem játék. A második játékszerű gyönyör keltésében van, ez meg csak a látszat (Schein) tudata által lehetséges. Az a tudat, hogy az előttünk lejátszódó esemény nem valóság, lehetővé teszi, hogy szabadoknak érezzük magunkat a feltáruuló világgal szemben és ez „annál inkább gyönyörködtet, mert mi active ragadjuk meg, holott rajtunk kívül játszódik le, a nélkül, hogy mi belenyúlnánk annak alakulásába s a nélkül, hogy az bele-

nyúlna a mi saját és komoly életünk alakulásába“. ¹ Ezenkívül e folyamatok könnyedén, szinte játszva foghatók fel. Minden drámában bizonyos formális viszonyt látunk bizonyos erők, ezek tevékenysége és tárgyai között. Minden dráma a küzdelem általános formája alatt tekinthető s minél inkább kitűnik ebben a cselekmény tervszerűsége, a részek aránya és párhuzama, az ok és okozat összefüggése, a cél és eszköz vonatkozása, annál könnyebb a képzettömegek folyása és annál kellemesebb nekünk a szemlélet. A mennyiben tehát a látszat tudata bennünk a szabadság érzelmét kelti és a felfogás folyamata könnyen megy végbe: a drámai előadás szemlélete játék.

E két elmélettel, mely physiologiai alapon akarja a játékot megmagyarázni, szembehelyezkedik a *gyakorlás elmélete*, mely a physiologiai magyarázatot nem találja kielégítőnek. Ennek legkiválóbb képviselője *Groos Károly*. ² Groos az előbb tárgyalt két elmélet bírálatából indul ki. Az üdülésemélet homlokegyenest ellenkezőni látszik a Spencer-félével. Spencer szerint a fölöserő ad alkalmat a játékra, Lazarus szerint ellenkezőleg az erő hiánya. Közelebből tekintve azonban a két elmélet kiegészíti egymást. Ugyanis a szerv, mely eddig tevékenységben volt és kifáradt, most megpihen és reintegrálódik, egy másik pedig, mely eddig pihent és erőfölöslegre tett szert, most tevékenységbe lép, azaz játszik. Ha a tudós egész napi ülés és fárasztó fejmunka után este tekézni jár, kifáradt szellemi ereje felüdül és felgyülemlett mozgásenergiája felszabadul. Más kérdés, vajjon az így meggyeztetett két elmélet megmagyarázza-e a játékokat.

Az üdülés elmélete alkalmas különösen a felnőttek játékainak megértetésére, de nem magyarázza meg az összes fiatalkori játékokat. Az iskolaévek előtt a kis gyermek egész élete játék, még nem ismeri a komoly munkát, nem végez tehát oly tevékenységet, mely üdülést szükségessé tenne. A kis gyermek játéka, épp úgy a fiatal állaté is, nem üdülés céljából van. — Spencer magyarázata sem elégít ki. Spencer szerint a játék physiologiai alapja az erőfölösleg, mely felszabadulásra törekszik s ha a készség pillanatában nincs komoly ok a tevékenységre, akkor a

¹ U. o. 154. old.

² Die Spiele der Thiere, Jena, 1896. — Die Spiele der Menschen Jena, 1899.

komolyat utánzó tevékenység, azaz játék jön létre. A játék tehát időrendben másodrangú jelenség, melynek formáját az utánzás határozza meg. E felfogást azonban nem igazolja a tapasztalat. Számos oly játék van, mely a komoly cselekedetnek nem utánzása (Nachahmung), hanem ellenkezőleg megelőzése (Vorahmung). Csak a fiókmadár első szárnypróbálgatásaira, a csecsemő első mozgáskísérleteire kell gondolnunk; senki sem mondhatja ezeket utánzásoknak. Hogy a játék különböző formáit megérthessük, az utánzás elvét, mely ki nem elégít, az *ösztönök elvével általában* kell helyettesíteni. Ha ezt megtesszük, az erőfölösleg elmélete a következőkép módosul. Az élő lények tevékenységeit nagy mértékben örökölt ösztönök határozzák meg. Az a mód, a hogyan az állat a tagjait mozgatja, hangját használja, prédáját lesi és üldözi stb., örökölt ösztönöktől függ. Ha már most az élő lény erőfölösleghez jutott, az ösztönök működésbe lépnek, még akkor is, ha erre komoly alkalmuk nincs. Látjuk ezt számtalan állatjátékban. A kutyát a fogságban felgyülemlett mozgás-energia kergetődzésre bírja. A macska egerésző ösztöne megnyilatkozik akkor is, ha papirost lát és ezt prédaként üzi. E módosítással tetemesen távozzunk Spencer álláspontjától. A játék alapja most már az ösztönök, melyek mindig lesben állanak, tevékenységre készen; a sine qua non azonban még mindig az erőfölösleg.

Itt sem állapodhatunk meg. Sok gyermeki és állati játékot találunk, melyet az erőfölösleg elve nem magyaráz. Két kutya, ha holtfáradtra hanczúrozta magát, mihelyt csak kis erőre kap, tovább marakodik. A gyermek el nem fárad a játékban, jobban mondva: fáradtan is játszik. Itt nem lehet szó erőfölöslegről. Az üldítő tevékenység sem függ szükségképen az erőfölöslegtől, hanem nagyon is hasonló lehet ahhoz, mely a fáradtságot okozta. A nyújtón elfáradt tornászó más tornaszerhez megy. A tudósnak gondolkodásban elfáradt elméje kártyázással vagy sakkozással, tehát ugyancsak gondolkodási műveletekkel üdül. Mindezekből látni, hogy a játék physiologiai feltételei nem mások, mint a komoly tevékenységei; hogy az ösztön hatalom önmagában, melynek nincs szüksége erőfölöslegre. Vagy ha a most említett játékelenségek magyarázatára új elveket veszünk fel,¹ sok elvre

¹ Ilyent kettőt ismerünk. Az egyik az önkéntelen ismétlés, a mely egész szervezetünkben uralkodik. A mi kezdetleges szervezetek-

teszünk szert, melyeknek mindegyike megmagyaráz valamit, egyike sem az egészet. Ha meg a gyermekek játékait nézzük, egységes világot találunk, hol a játék életcél. Ezen egységes világ megértésére egységes magyarázó elvet várunk. A játékproblema súlypontja nyilván a fiatalkori játékokra nehezedik. Ha ezeket megértjük, bizonyára világosság derül a többi játékokra is. De azt már láttuk, hogy a physiologiai magyarázatok magokban ki nem elégítenek. A magyarázat *szempontját* kell más irányban felvenni. Kerestük az egységes okot, mely a játékoknak alapul szolgál, de nem találtuk. Most keresni fogjuk az egységes célt, a melyért a játékok vannak: a physiologiai szempontot felcseréljük a *biologiaival*.

A biologia számára a játékot illetőleg két problema van: először a játék genetikus magyarázata, másodszor a játék biologiai értéke és fontossága. Az első kérdésre adott felelet döntő fontosságú a második kérdésre is.

Láttuk fentebb, hogy a játék alapja az ösztönök. Hogy a játék keletkezését megértjük, az ösztönök genesisével kell tisztába jönnünk. Ösztönön mindig oly czélszerű cselekedetet értettek, mely a cél tudata nélkül jön létre. Az ösztönszerű jelenségeket nagyon sokféle módon magyarázták. Ma csak a fejlődéstani alapon való magyarázatnak tulajdonítunk tudományos értéket, annak az elméletnek, a melyet Lamarek-Darwin-félének neveznek. A fejlődéstan kiindulópontja, hogy a fajok nem változatlanok, hanem folytonos átalakulásban vannak. Lamarek sze-

nél összehúzódás és kiterjeszkedés, fejlettebbeknél szívverés és lélekzés alakjában nyilatkozik, ugyanaz van meg complicáltabb tevékenységekben is. Baldwin *circularis reaction*-nak nevezi, mert a *reactio* inger újabb *actióra*. A kis gyermek véletlenül kanalat ejt le, a csörömpölés neki gyönyört okoz; hogy e zajt élvezhesse, most már szándékosan ejti le a kanalat s ezt számtalanszor ismétli. A mindennapi életben nincs idő az ismételésre; mihely kilépünk abból, az ismétlés gyakori jelenség. Pathologikus esetekben tapasztalhatjuk egyes mozgások, kiáltások állandó ismétlését; a hipnotizált medium is hajlik erre, sőt örömben, bánatban a normalis ember is. *A játék is kiemel a köznapi életből, innen az ismétlés a végkimerülésig.* A másik, a mit e jelenség magyarázatára fel lehet hozni, az a mámoros állapot, a melybe intensív tevékenység, sebes mozgás ejt. Különösen a rhythmikus mozgás alkalmas amaz, az örvöngéshez hasonló állapot előidézésére, melyben fáradságot nem érzünk s a mozgást végkimerülésig folytatjuk. Legjobb példa erre a tánc.

rint a fejlődés legfőbb rugója az *átöröklés*, még pedig az *alkalmazkodás* (adaptatio) által megszerzett tulajdonságok átöröklése. Az egyén szervezete az élet körülményeihez, a talaj- és éghajlatviszonyokhoz alkalmazkodik; az életfeltételek megváltozása a szervezetet functionális változását vonja maga után. Az alkalmazkodás révén megszerzett birtok átszármazik az utódokra, a melyek így már tökéletesebbek az elődöknél. Darwin elfogadta ezt az elvet, de kiegészítette egy sokkal nagyobb horderejű gondolattal: a *természetes kiválás* elvével. Nemcsak megszerzett, hanem az egyénnel eredetileg veleszületett tulajdonságok is öröklődnek. Ugyanis minden nemzedéknél veleszületett egyéni különbségek fordulnak elő; a szűk természeti viszonyok következtében egy faj egyedei között küzdelem támad a megélhetésért; e létért való küzdelemben a legderekabbak kerülnek fölül, a „természet a legderekabbakat választja ki;“ ezek fennmaradván, utódaira átszármaztatják azokat a velökszületett tulajdonságokat, melyeknek a létért való küzdelemben a győzelmet köszönik. Így az életrevalóbbak győzelme a létért való küzdelemben biztosítja a faj tökéletesedését. Az ösztönöket már mostan Lamarck alkalmazkodás által szerzett tulajdonságok átörökléséből, Darwin a természetes kiválasztásból származtatja. Melyiknek van igaza? Lamarck és Darwin elvének harcza még korántsincs eldöntve. Igen kiváló tudósok (Wundt, Ribot, Preyer, Lewes) az ösztönök keletkezését Lamarck elvével magyarázzák. Az ösztönök az értelem, a tudatosság visszalépésén alapulnak, ez azonban nem az egyénben megy végbe, hanem a fajban. A mely cselekedet a korábbi nemzedékekben tudatos volt, a későbbiekben reflexszerűvé lett. Innen az ösztön e meghatározása: örökölt szokás, fajmemória. Lamarck elvével a játékot így kellene magyarázni. Az ősök használták sensorikus és motorikus készülékeiket: innen a sensorikus és motorikus játékok: a kis gyermek rugdalóztatása, zajok felidézésén való öröme. Az elődöknél sok komoly küzdelmet kellett megvívniuk: innen a fiatalkor csatajátékai. Az elődöknél sokszor el kellett rejtőzniük üldözőik elől: innen a bujdosó játék stb. Tehát az ősök komoly foglalkozása az utódoknál reflexszerűvé lett, örökölt hajlamok alakjában jelentkezik; e hajlamok komoly ok nélkül is lépnek működésbe: ez a játék. E felfogástól függ a játék biológiai értéke is. Ha Lamarck elve valóban oly nagy jelentőségű, akkor fel kell ten-

nünk, hogy a megszerzett tulajdonságok hatása az átöröklés hordozójára, azaz a csirára, a fiatal években történik, mert ebben a korban tapasztalható a legnagyobb alkalmazkodó képesség. Abban az esetben pedig az utánczójátékok arra szolgálhatnak, hogy a felnőttek egyéni alkalmazkodásai, utánczás által, a faj birtokává legyenek. Ily módon például a hasznos szociális jelenségek kiváló mértékben lehetnének a faj tulajdonságaivá.

E felfogásban azonban nagy nehézségek rejlenek. Nem tudjuk megérteni, egy megszerzett tulajdonság, egy szokás, melynek physiologiai alapja egy megszerzett út az idegrendszerben, hogyan idézhet elő változást a csirában. Nem csoda, ha e felfogás a kritikát oly sokszor kihívta. Döntő fordulat állott be az átöröklés kérdésében *Weismann* elméletével a csiraplasma folytonosságáról. Ezen elmélet szerint az átöröklés hordozója nem az egész sejtmag, hanem ezen belül levő színes testecskékben foglalt csiraplasma. E csiraplasma folytonos, nem terem újból minden egyénben, hanem keresztülvonul az egymásból származó lényeken, ezeket organikusan felépíti, de nem használódik el egészen: megmarad a következő nemzedék számára. Olyan mint egy messze elnyúló gyökér, melyből helyenként szálak nőnek ki: az egyedek. Egyéni tapasztalatok, szerzemények nem hatnak rá: megszerzett tulajdonságok nem öröklődnek. Ez még nem meríti ki *Weismann* elméletét. Megszerzett tulajdonságok átöröklődhetnek a sejtmagnélküli egysejtűeknél. Továbbá, bár megszerzett tulajdonságok nem hatnak a csiraplasmára, a magasabb élőlényeknél is történhetik abban változás: külső befolyások, mint hőmérsékletváltozás, táplálkozás, *eddig lappangó hajlamokat* ébreszthetnek fel. Nincs meg tehát az egyén megszerzett tulajdonságainak átöröklése, de a csiraplasma megszerzett tulajdonságai igenis öröklődnek.

Ha ebből az elméletből kérdésünkre vonatkozólag levonjuk a következményeket, azt kell mondanunk, hogy az ösztönök nem származhattak az elődök értelmes cselekedeteinek örökléséből. Mert ha történnék is befolyás a csiraplasmára, ez nem az értelmes cselekedetéből eredne, hanem ama külső körülményből, mely az értelmes cselekedetnek is oka. Vegyük például az ösztönszerű félelmet a sötétben. *Lamarck* elvével ezt így kellene magyarázni: őseink a sötétben gyakran a rettenetes barlangi medvére bukkantak; e kellemetlen találkozás agyukban ezt a

senso-motorikus utat létesítette: sötét — óvatosság! Hihetjük-e már mostan, hogy e gondolattal párhuzamosan a csiraplasmában is bizonyos hajlam jön létre, mely az utódokban majdan e gondolatot felkeltse? Nagyon nehezen. Az ösztönök keletkezését tehát a másik elvvel kell magyarázni, a természetes kiválás elvével. A sötétben való ösztönszerű félelmet így értelmezzük: ösidőktől fogva inkább tönkrementek azok az egyedek, melyek a sötétben nem voltak óvatosak és fennmaradtak azok, melyek féltek a sötétben. A különböző egyedek közül a természetes kiválás — képletesen szólva — előnyben részesítette a félénkeket, ezek túléltek a többieket: innen a mai nemzedék ösztönszerű félelme a sötétben.

Hogyan magyaráznók már most Lamarek elve mellőzésével a játék keletkezését? A tulajdonképeni problema a fiatalkori játékok. Ezek alapjául az ösztönöket ismertük fel, melyek idő előtt, komoly ok nélkül is fellépnek. Az ösztönök e korai jelentkezése biológiai szempontból nagyon hasznosnak bizonyul. Csak az alsóbbrendű állatok születnek oly tökéletes ösztönökkel, hogy minden gyakorlat nélkül, vagy csekély gyakorlat után, máris alkalmasak az életműködések teljesítésére. A fejlettebb állatok és az ember ellenben nagyon kezdetleges ösztönökkel születnek. Hogy a létért való küzdelemben mégis megállják helyüket, az ösztönök tökéletlenségét személyes tapasztalatok szerzésével, egyéni gyakorlattal kell pótolniok. *E szükséges gyakorlatra való a fiatalkor az ő játékaival.* Az egész fiatalkort csak úgy értjük meg, ha ezt a rendeltetését tekintjük. *Nem azért játszik az állat, mert fiatal, hanem a fiatalkor azért van, hogy az állat játszassék.* E berendezésben pedig a természetes kiválás művére ismerünk. Tapasztalati tény, hogy minél nehezebb és bonyolultabb életviszonyok közt él egy faj, annál fejlettebb az intelligenciája, az ösztönök rovasára. Közeleső az a gondolat, hogy a finom alkalmazkodást követelő viszonyok között jobban tudtak eligazodni azok a lények, melyeknek cselekedeteire intelligenciájuk is befolyt, mint azok, melyek csak a vak ösztönre hallgattak. Az ösztön egymagában nem elég az életfeladatok teljesítésére. Abban a pillanatban tehát, midőn az értelem többet használt a létért való küzdelemben az ösztönöknél, a természetes kiválás oly egyedeknek kedvezett, melyeknek ösztönei kevésbbé tökéletesek, de e fogyatékoságot a fiatalkorban

egyéni gyakorlattal pótolják, tehát azoknak, a melyek játszanak. S most tisztán látjuk a játék egész biológiáját. A játék előkészít a komoly életre; azon működések begyakorlására szolgál, a melyekre a komoly életben szükség van; e begyakorlásra való a fiatalkor, mely a természetes kiválás műve.

A felnőttek játékaire nézve is sokszor megáll a begyakorlás elmélete. Máskor azonban nem mutatható ki ezeknél biológiai cél, úgy, hogy csak physiologiai magyarázattal élhetünk. Biológiai cél némelykor nem mutatható ki a sensorikus játékok egy részében; de szembetűnő a mozgás- és harcjátékokban és különösen a sociális játékokban, melyek nemesak az ontogenetikus gyakorlatra, hanem talán a sociális hajlamok phylogenetikus növésére is szükségesek. Physiologiailag nagyon fontos a művészi élvezet is. A hétköznapi munka, a mennyiben szellemünknek csak egyik-másik tevékenységét veszi igénybe, egyoldalúvá tenne, ha a művészet nem adna alkalmat a többi szellemi erő kifejtésére. —

Melyek a játészó tevékenység lélektani kriteriumai? Az egyik kriterium az örvendeztető hatás, a gyönyörérzet, mely a népszerű gondolkodásban is a legáltalánosabb. A másik a játék ama jellemvonása, hogy nincs realis, praktikus célja, hanem önmagáért van. A két kriteriumból megalkothatni a játék pszichologiai meghatározását: a játék oly tevékenység, a melyet tisztán önmagáért élveziünk. Ha az élvezet természetét közelebbről nézzük, minden játékélvezet alapja a *vágyak kielégítésének öröme*. Ez a lélektani jelenség nem kíséri még az ösztön első jelentkezéseit. A csecsemő első taglejtései még teljes öntudatlanságban történnek; lélektani értelemben tehát itt nem is szólhatni játékról, csak biológiai értelemben. A gyermeknek tagjait többször kell megmozgatnia és azután a mozdulatokat a gyönyörérzet kedvéért megtennie, csak akkor beszélhetünk lélektani értelemben is játékról. A játék biológiai fogalma tehát tágabbkörű, mint a pszichologiai. A vágyak kielégítéséből háromféle gyönyör származhatik: 1. *az ingeren való öröm általában*, 2. *a kellemes ingeren való öröm*, 3. *az intensív ingeren való öröm*. Az első kettő nem szorul bővebb magyarázatra. A harmadikat többféleképp okolják meg. Lessing szerint az erős ingereken, felindulásokon való gyönyört fokozott realitásunk, megnőtt hatalmunk érzete okozza. Létünk e fokozottságát könnyen átlátjuk a mozgásjátékoknál, a

hol a heves felindulás nagy külső erő kifejtéssel függ össze. Receptív játéknál az intensív inger csak akkor okoz gyönyört, ha nem ér váratlanul, ha önszántunkból vetjük alá magunkat; a gyönyör tehát itt is a hatalomérzetből fakad.

Az örökölt vágyak között lélektani álláspontunkra különösen fontos a figyelem, az okság szükséglete (Causalbedürfniss) és a phantasia. A figyelem és az okság szükséglete határozottabb formát ad a tevékenység vágyának és megvan minden játékban. Ezért általános pszichológiai kritériumnak mondható a figyelem megfeszítésén való öröm és a hatások előidézésén (Freude am Ursachesein), a képességen való öröm (Freude am Können). Ez különbözőképen módosulhat. Erős ingereknél, melyeket szabad akarattól szenvedünk el — melyek realitásunkat fokozottan éreztetik — hatalmon való örömmé lesz (Freude an der Macht), a hol egy mintaképet utánzunk, a sikeres utánzáson való örömmé (Freude am Auch-können). Ha az utánzás a harczálggyal párosul, ha legyőzzük versenytársunkat, akkor érezzük a jobban tudásán, a meghaladáson való örömet (Freude am Besser-können). Ha utánzás nélkül csak a harczálggy lép tevékenységbe, akkor az ellenség legyőzése esetén, a hatások előidézésén való öröm a győzelmen való öröm alakját ölti. (Freude am Erfolg und am Sieg.)

Legmagasabb lelki kialakulása amaz örömnek az úgynevezett látszatos tevékenységben (Scheinthätigkeit) van, a mely a phantasiának eredménye. Ha a kutya egy fadarabot lökdös maga előtt, mintha prédaállatot üzne, ha a kis leány a párnával úgy bánik, mintha baba volna: ez látszatos tevékenység. E tevékenységben a kutya, a kis leány a látszatot valónak veszi, a nélkül, hogy vele feleserélné, a mi nyilván a képzelet működéséből ered. A képzeletet rendszeren úgy határozzák meg a psychologusok, hogy ez az a tehetség, mely az érzékileg adott elemeket új combinationiókba hozza. Ez a meghatározás azonban helytelen. A képzelet az a képesség, melynél fogva a képzelte igaznak tartjuk, még pedig az álomban, a hypnotikus suggestióban, az örületben rendszeren az éntől fel nem ismert ámitásról van szó, ellenben a játékban és a művészetben „tudatos önámítás”-ról. Ilyen tudatos önámítás, ha nem is minden, de nagyon sok játékban van. Lényege pedig Lange Konrád szerint az, hogy tudatunk a valóság és a látszat közt oscillál, az egyikről átszökik a

másikra. E magyarázatban kétségtől van némi igazság, de nem egészen kimerítő. Mert a kis gyermekek játékaiban, az intensív aesthetikai élvezetben oly teljes belemerülést látunk a látszat világába, hogy ide-oda lebegésről nem lehet szó. Azt sem mondhatni, hogy ily elmerülésben felismerjük a látszatot; a önámítás *gondolata* egyidőben meg nem fér a látszattal. A tapasztalat ilyet nem mutat soha; önmegfigyelésünk csak annyit mond, hogy a látszatot sohasem cseréljük fel a valósággal. A látszat tudatának, bár nagyon hasonlít a valósághoz, mégis egész másnak kell lennie. A különbség pedig a szabadság *érzelmében* van, a mi a képességen való öröm legmagasabb formája: magunkat *érezzük* a látszat okának. „Nem a világos *képzet*: 'ez csak látszat', hanem az illúzióba való szabad, önkényes belépés homályosabb *érzelme* az, a mi még a legmélyebb elmerülésnek közepette is a látszatra rányomja az 'ipse feci' bélyegét, a mely a csatlakozástól megóv”.¹ Nevezzük Hartmann nyelvén a látszatba merült tudatot „látszatos én”-nek (Scheinich), az imetteállapot tudatát „realis én”-nek és akkor a tudatos önámítást úgy magyarázhatjuk, hogy a látszat világába való szabad belépés realis gyönyöre átsiklik magára a látszatos tevékenységre és azt valami nemesebbé, magasabbá változtatja, a mit nem lehet a valósággal felcserélni. —

Mily viszonyban van a játék az aesthetikai élettel? Az aesthetikai élet két oldala közül az aesthetikai élvezet kétségtől szorosabb kapcsolatban van a játékkal, mint a művészi productió.

Tekintsük először az aesthetikai élvezetet. Minden aesthetikai élvezet alapja érzéki benyomás, éppen ezért minden aesthetikai élvezet első sorban sensorikus játéknak fogható fel, melynek gyönyörét az ingeren általában való öröm okozza. Az érzékelő játékban ezen az alapon emelkedik a különös minőségű, tudniillik a *kellemes* és az *intensív* ingereken való öröm. Ugyanez megvan az aesthetikai élvezetben is. Még pedig az érzékiileg kellemes ingeren való öröm alapja annak az aesthetikai élvezetnek, melynek tárgya a szorosabb értelemben vett szép; az intensív ingereken való öröm alapja annak az aesthetikai élvezetnek, melynek tárgya a félelmes, fenséges, tragikus. — De az aesthe-

¹ Die Spiele der Menschen, 502. old.

tikai élvezet nemcsak sensorikus játék. nemcsak az érzékeink játszó tevékenységét látjuk benne, hanem a magasabb pszichikai hajlamokét is. Megtaláljuk benne a ráismerés örömét, az újság ingerét, a meglepetés lökését és a többi mindazon pszichikai tevékenységnek varázsát, a melyek a magasabb képességek játék-csoportját alkotják. Az illusiójátékok legáltalánosabb pszichikai jegye, a tudatos önámitás, a magasabb aesthetikai élvezetnek is kriteriuma. Az aesthetikai illusió összefügg az utánzás vágyával; belsőkben utánozzuk az objektum igazi vagy képzelt mozgását, igazi vagy képzelt lélekállapotát. Ha vizsgáljuk az illusio legfőbb tartalmát, körülbelül ugyanarra az eredményre jutunk, mint az érzékelő játéknál. Az illusio gyönyörének alapja az az öröm, melyet az illusió pusztá ténye, tekintet nélkül a tartalomra, okoz. További értékét ama *tartalom* határozza meg, melyet belsőleg utánzunk. Ez pedig vagy kellemes, vagy erős érzelmeket kelt, úgy hogy magasabb fokon újra megtaláljuk az érzékelő játéknál tapasztalt különbséget. A kellemes és intenzív érzelmek különbségét a báj és a fenség különbségében szemlélhetjük. De az aesthetikai élvezet túl is megy a játék körén. Még pedig a művészet erkölcsi és igaz tartalma tekintetében. „A mennyiben a műremekben erkölcsi fölemelkedést és mély életismeretet keresünk, az aesthetikai élvezet többé nem pusztá játék.“¹ De azért az aesthetikai élvezet még mindig megtartja játékjellegét. „Mert még akkor is, ha az erkölcsi fölemelkedés és a mélyebb belátás célzata világosan előtérben áll, élvezetünk csak addig mondható aesthetikainak, míg a műremek emez értékes hatásai tartalma játszó utánzása közben fejlődnek ki.“²

A művészi productio már nem áll oly közel a játékhoz, különösen, ha a kifejlett művészetet tekintjük. Ennek első oka, hogy az igazi művész számára művészte rendszeren az egész életet betöltő tevékenység. Nem áll ellentétben az élet komoly foglalkozásával, hanem maga a komoly foglalkozás. A fejlett művészet továbbá nagy technikai készséget kíván, melynek megszerzése és alkalmazása éppen nem élvezetes; ellenkezőleg gyakran a legkínosabb küzdelem, a legridegebb számítás. Végül pedig a művészi productio végeredményben nem is tevékenység önmagáért;

¹ U. o. 507. old.

² U. o. 508. old.

a művésznak realis célja van: hatni akar másokra, akár mások csodálatát akarja megnyerni, akár a maga meggyőződését, eszméit, ideáljait másokra akarja átvinni. Mindamellett van hasonlóság is s ez annál nagyobb, minél kezdetlegesebb a művészet. A kezdetleges tánczünnepély közönség előtt folyik ugyan le, de a tánczos önmagáért élvezi mozgását, melynek készségére már gyermekkorában tett szert. Az epika és a képzőművészet kezdeteit is önmagokért élvezi a primitív ember; az e téren való kísérletezés oly általános, hogy hatáskeresésről nem lehet szó. Épp úgy a gyermek költői, zenei és rajzoló kísérletei a játékokhoz számíthatók, mert ha látunk is hatniakarást, ez a productio idején távol van a gyermek lelkétől. A művészet kezdetei tehát a játék körébe vágnak; experimentálás és utánzás a művészet tulajdonképeni gyökere s a képességen való öröm, mely e kezdetleges művészetet, e tiszta játékot kíséri, ott van a fejlett művészet minden alkotása nyomán is. — —

Bővebben kellett foglalkoznunk Groos-szal, mert a játék-elmélet nála talált legszélesebb arányú kidolgozásra, azután meg az ő állásfoglalása sokaknak álláspontját jelenti. Lényegileg a *Lange Konrád* elmélete sem tér el tőle, bár új felírás alatt mutatkozik be.¹

Lange szerint Groosnál a játékproblema súlypontja egyoldalulag a fiatalkori játékokra esik. A gyakorlás elmélete alkalmas ugyan ezek megértetésére, de nem magyarázza a felnőttek játékait és a művészetet, a mely szintén játék. Szükség van tehát oly elvre, mely egyaránt megmagyarázza a fiatal- és az érettkor játékait, oly elméletre, melynek keretében elfér minden játék és minden művészet. Ezt adja Lange a *kiegészítés elmélete* címén. „A kiegészítés elmélete szerint a játék és a művészet az embert a valóságért kárpótolja. Ezt a kárpótlást az egyén úgy fiatal, mint öregkorában egy ösztönszerű szükséglet következtében mindig akkor szerzi magának, ha az élet lézagosága megtagadta tőle ama képzeteket, érzelmeket, gondolatokat és cselekedeteket, melyek az ember mivoltához tartoznak”.²

¹ Erre vonatkozó helyek: *Das Wesen der Kunst*, Berlin, 1901. — *Gedanken zu einer Aesthetik auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage.* (Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorgane, XIV. k. 242 és köv.) — *Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des aesthetischen Genusses*, Leipzig, 1895.

² *Das Wesen der Kunst*, II. k. 50. old.

Az élő lények bizonyos ösztönszerű szükségletekkel jönnek a világra, melyek kielégítésre várnak. Az élet különböző körülményei, különösen az ember fokozódó kulturája hozza magával, hogy ezek az ösztönszerű szükségletek nem találhatnak mind a kellő mértékben kielégítést. A mit megtagad a valóság, azért kárpótol a játék. Már az állatvilágban is szükség van e kárpótlásra. A házi macskának, mely gazdája kezéből készen kapja szükséges táplálékát, nincs alkalmja veleszületett rabló- és vadász-ösztöne működtetésére; hogy ez ösztönök el ne haljanak, küzdő és vadászáttal segít magán. A kultúra embere e tekintetben nagyon hasonlít a háziállathoz. A fokozódó művelődés okozta munkafelosztás, a társadalmi korlátok, melyek egymásra való tekintetből szükségesek, egyes ösztönök érvényesülését általában lehetetlenné teszik. Az élet mindegyikünk részére kikerekít egy szűk kis tért, a melyen belül mindig egyforma munkát végezve, ugyanazon gondolatkörben mozogva, egyoldalúan fejlődünk, keveset élünk. Milyen szegényes annak a gyári munkásnak testi-lelki élete, a ki a hétnek hat napját úgy éli át, hogy holmi mechanikus mozgásokat végez? S vajjon nem félexistentia-e csak az a tudós is, a ki igen érdemes gondolatmívelletekkel, de mégis csak egyoldalú munkával tölti életét? Ennél az egyoldalúságnál fogva éppen legbecesebb örökünket fenyegeti enyészet. Hősiesség, önfeláldozás, hazaszeretet, könnyörületesség olyan érzelmek, a melyeknek átérzésére a megváltozott viszonyoknál fogva csak ritkán van alkalmunk, holott ez érzéseknek életben és erőben tartása fontos érdeke a fajnak. A való élet hézagainak kitöltésére teremtette az ember a játékot és művészetet. Játék és művészet egyrészt az egyén életét teszik változatossá, lehetővé teszik, hogy lelke minden képességét működtesse, alkalmat adnak, hogy az egyén „magát kiélje“, másrészt az egész fajnak hasznára vannak, mert a sokoldalúlag gyakorlott egyén fokozott erőben adja át utódainak az általános emberi képességeket. Sőt még más tekintetben is fokozzák a fajt; egyféle érzelemben nagy sokaságot egyesítve, közelebb hozzák egymáshoz az embereket és közrehatnak a socialis különbségek kiegyenlítésére. Játék és művészet az emberiség legnagyobb egyesítői.

A játék lélektani elemzése már most megmondja, mi jellemzi az öröknek ezt a kiegészítő gyakorlását, a mit játéknak nevezünk, az élet más tevékenységeivel szemben. Az első és

legfőbb jellemvonás a játék *gyönyörjellege* és *gyakorlati cél nélkülsége*. A gyönyörjelleg az a stimulus, a melynek kedvéért játszunk, de a gyönyört nem a játékkal elért cél, vagyis a tevékenység eredménye, hanem maga a tevékenység okozza. A külső céltól való mentesség megnyilatkozik abban is, hogy a nyelvhasználat az alsó érzékek tevékenységét, anyagi ízök miatt kizárja a játék köréből, még ha nincs is gyakorlati célja. A dohány, a czukorka élvezetét nem mondjuk játéknak, hanem anyagi élvezeteknek. Csak a két felső érzék, a látás és hallás, tud játszani. Egy másik jellemvonás a *tudatosság*; ebben különbözik a játék a tisztán reflexszerű cselekedetektől. A határt nehéz megvonni a kettő között. Bajos volna pontosan megmondani, mikor mozgatja tagjait a kis gyermek ösztönszerűen és mikor tudatosan. De az elmélet csak a tudatos cselekedetet mondja játéknak. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a játék eredete ösztönszerű, öntudatlan. A fejlődéstan oly irányba tereli figyelmünket, hogy az ösztönök kielégítése eleinte automatikus és csak később lesz tudatossá, ha a többszörös ismétlés felismertette gyönyörértékét. A határ mindenesetre bizonytalan; de azt látjuk, hogy a fejlődés a tudatosság irányában történik. Ezzel kapcsolatos a harmadik vonás: az *önkényesség*. Mitőlünk függ, hogy mikor kezdjük a játékot és mikor hagyjuk abba. Az önkényesség különbözteti meg a játszót a histerikustól, hypnotizálttól, narkotizálttól, a kik szintén gyakorlati cél nélkül cselekszenek, de nem saját akaratukból. Összegezve a jellemvonásokat, a következő meghatározáshoz jutunk: „Játékon értjük az embernek minden tudatos és önkényes cselekedetét, melylyel a két felső érzék egyikével önmagának és másoknak gyakorlati érdekektől ment gyönyört okoz”.¹

Vizsgálván a művészet lényegét, a játéknak minden jellemvonását megjeljük itt is. Van azonban valami különbség. A művészet köre nem oly tág, mint a játéké. Gyakorlati érdeknélkülség, tudatosság és önkényesség jellemzi ugyan a művészetet is, de a két felsőérzéknek nem minden tevékenysége tarthat igényt a művészet elnevezésre. A művészet sajátos jellemvonása az illusio, a tudatos önámítás (Bewusste Selbsttäuschung) és ezzel a játékok egyik csoportjába, legmagasabb fájába, az illusio-

¹ U. o. II. k. 6. old.

játékok közé tartozik. A tudatos önámítás mivoltát már jeleztük. Ez nem igazi illusio, nem igazi megesalattatás. A ki illusio-játékot játszik, annak tudatában bizonyos szerepnek a képzeete van (Rollenbewusstsein), azaz világos tudata van arról, hogy olyannak szerepét adja, a mi nem a valóságban, hogy olyat tesz vagy érez, a mit nem is tesz vagy érez igazán. A pajtások, kik jókedvükben birkóznak egymással, nagyon jól tudják, hogy ellenségeskedésük csak színlelt s ez megnyilvánul abban is, hogy egymásban kárt tenni nem akarnak. Közelebbről tekintve e lelkiállapotot, a tudatos önámítás lényege abban van, hogy a tudat a valóság és látszat között ingadozik, a figyelem, mint valami inga, a valóság és látszat között ide-oda lebeg. E lebegésben van az illusio élvezete. Az összes művészetek illusio-játékok, mert lényegök a tudatos önámítás. A drámai és epikai költészetben, a festészetben és szobrászatban valaminek utánzatát, másolatát kapjuk, melyet képzeletünk megelevenít és az eredetivé kiegészít; de soha a másolatot fel nem cseréljük az eredetivel, mindig tudjuk, a mit szemlélünk, az látszat és nem valóság. A valódi önámítástól a tévedéstől megóvnak az illusio-zavaró mozzanatok (Illusionstörende Momente), a milyenek a festménynél a keret, a szobornál a talapzat, a drámánál a színpad, melyek a műremeket mintegy kiemelik a prózai, komoly életből. A lyrai költészet, a zene, az építészet, oly hangulatokat és érzelmeket keltenek bennünk, melyeknek átérzésére nincs is komoly okunk. De tudjuk is, hogy e hangulatok és érzelmek csak látszólagosak; csak rajtunk mulik, hogy bármely pillanatban megszabaduljunk tőlük. Bármily műremeket élvezünk, tudatunk nem marad meg a rideg, közömbös, való szemlélésnél, de nem is adja át magát teljesen a látszatnak, hanem tudatosan vezetteti magát a látszatot eléje bűvölő képzelettől. Ennek alapján a művészetet így lehet meghatározni: „Művészet az embernek az a (gyakorlat útján szerzett) tehetsége, melynélfogva önmagának és másoknak gyakorlati érdekektől ment, tudatos önámításon alapuló élvezetet szerez”.¹ Láthatjuk ebből, hogy a művészet a legközelebbi rokonságban van a játékkal. A játék a tágabb, a művészet a szűkebb birodalom. Nem minden játék művészet, de minden művészet játék, még pedig illusiojáték.

¹ U. o. I. k. 167. old. és Die bew. Selbstt. 23. old.

A művészet játékvolta mellett szól még az is, hogy sok játék a művészetben találja folytatását, vagy más szóval: minden művészetnek valamely gyermekjáték az előfoka. Így a gyermeknek rajzokban és bizonyos egyszerű hangszerekben való gyönyöre előfoka a felnőttek zeneévezetének; színeken, színes testek gyűjtésén érzett öröme előfoka az ornamentikának. A gyermek különböző mozgásjátékai megfelelnek a táncznak; a mozgásjátéktól a tánczhoz csak egy lépés van. A mikor a gyermek iskolásdit, katonásdit, főzést, boltost játszik, szóval mindazokban a játékokban, a melyekben a gyermek a felnőttek cselekedeteit utánozza, a gyermek kielégíti ugyanazokat a szükségleteket, a melyeket a felnőtt a színészetben és drámai költészetben; a drámai játék a kis gyermek színészete és dramatikája. A gyermek képeskönyvnézésének és rajzkisérletének a felnőtté megfelel a festészet, a gyermek babajátékának a szobrászat. A gyermek építőjátékai folytatást találnak a felnőttek építészetében s a mesemondás az epikai költészetben. Talán még a lyrai költészetnek csirája is megtalálható a gyermeknél; a gyermek sokszor érthetetlen szavakban ad érzelmének kifejezést s az átmenetet itt a bölcsődal képviselheti. A művészetek és a játékok megfelelését a következő schema mutatja:¹

akustikai érzéki játék	zene
optikai érzéki játék	ornamentika
mozgásjáték	táncz
drámai játék	színészet, dramatika
képesskönyvnézés	festészet
babajáték	szobrászat
építőjáték	építészet
mesemondás	epika.

Az ilyenformán is igazolt rokonság alapján meghatározhatni a játék és művészet keletkezését. Hozzájárul még ahhoz, hogy a játékok már az állatvilágban is megtaláljuk, sőt megpillantjuk itt az illusiojáték első jelenségeit is. Az emberi és állati játékok megfigyelése már most mutatja, hogy az illusiojáték a legfejlettebb játék s ennek megjelenése lépést tart az egyes fajok értelmi fokával. Az embernek több az illusiojátéka, mint

¹ Das Wesen der Kunst, II. k. 39. old.

az állatnak, a magasabb fejlettségű állatnak több, mint az alsóbb-rendűnek. Ennek alapján a játék és művészet keletkezését így lehet gondolni. A játék az ösztönből származik; az élő lények eleinte egészen ösztönszerűen cselekszenek, de ekkor még nem játszanak; azután megindul az intelligentia fejlődése. Minél előbbre halad ez, annál inkább gyöngülnek az ösztönök, úgy hogy most az intelligentia kiegyenlíti, majd egészen pótolja az ösztönt. Az ösztönszerű cselekedetből az intelligentia kifejlődésével előbb az egyszerű tudatos játék, majd az illusiojáték, a legmagasabb fokon pedig a művészet fejlődött. Közelebbről hogyan történt e fejlődés, mi volt a rúgója: ennek meghatározása nem tartozik az aesthetikusra. Az aesthetikus nem tehet egyebet, minthogy a leszármazástannak egyik vagy másik hypothesisét fogadja el magyarázó elvnek. A legnagyobb valószínűséget e tekintetben a természetes kiválás adja. E szerint a fejlődés úgy történt volna, hogy azok az egyedek, a melyek véletlen dispositiók következtében fiatalkorukban sokat játszottak, érett korukban derekabbul állják meg helyüket a létért való küzdelemben, túlélék a gyengébbeket és fokozott tulajdonságaikat örökül adják utódaiknak. Így öröklődik át a játékösztön és az illusión való öröm nemzedékről-nemzedékre, miközben mindinkább finomabb és változatosabb lesz. Lange itt egészen a Groos járta csapáson halad, valamint véleményeik annyi másban is találkoznak.

II.

Áttekintettük a játékelmélet történetét, láttuk a problema keletkezését és a megoldás négy alapformáját. A kérdés már most az, kielégítők-e ezek az elméletek, helyesen határozzák-e meg a viszonyt a játék és az aesthetikai élet között s első sorban: mennyiben járulnak hozzá a játék lényegének tisztázásához?

Nem nehéz felismerni, hogy azok az alapmeghatározások, a melyektől az egyes elméletek nevet kaptak, semmit sem árulnak el a játék lényegéről. Az erőfőlösleg elmélete azon a tanításon alapszik, hogy a játék oka az erőfőlösleg, az üdülés elmélete azon, hogy a játék oka a fáradság, vagyis az üdülés szüksége; a gyakorlás elmélete abból indul ki, hogy a játék célja

a komoly életben szükséges erők begyakorlása; a kiegészítés elmélete pedig abból, hogy a játék célja az élet hézagainak kiegészítése. Spencer és Lazarus tehát megmondják, a játéknak mi az oka, Groos és Lange pedig, a játéknak mi a célja. De hogy mi a játék maga, azt az alapmeghatározások nem foglalják magukban. Ezt nem hibául rójuk fel s korántsem szemrehányásként mondjuk; de meg kellett említenünk, hogy újonnan rámutathassunk arra a szempontra, a melyből nekünk a játékelmélet történetét néznünk kell. Mi a játékelmélet feladatát bizonyos kérdésekben formuláztuk meg; az egyes játékelméletek e helyen csak annyiban fontosak ránk nézve, a mennyiben a kitűzött kérdésekre adnak feleletet. Az alapmeghatározások, a mint láttuk, nem tartalmaznak ilyesmit.

De mégsem mehetünk el közömbösen mellettük; mert ha nem szólnak is a játék mivoltáról, mégis megjelölik a játék országának határait. S mindenesetre fontos, hogy ezeket a határokat biztos kijelöltségben lássuk, de valószínűnek tartjuk, hogy a játék mivoltának előzetes meghatározása és számbavétele nélkül nehéz lesz a határsértést elkerülni. Nézzük hát a játék körének meghatározását az egyes elméletekben. Spencer és Lazarus határjelölését már Groos is szűknek találta s el kell ismerünk, hogy kifogásai részben jogosultak. De szerencsésebb-e Groos a határok megvonásában? Groos játéknak mondja mindazokat a tevékenységeket, a melyeknek célja a begyakorlás, a komoly életre való előkészítés. Ez ellen azonban többrendbeli kifogást tehetünk. Először is azt, hogy sok gyakorló tevékenységet ismerünk, a mely nem mondható játéknak. Így a csecsemő első mozgáskísérletei éppenséggel nem játékok. A csecsemőkor emez experimentáló tevékenységei még nagyobbbrészt tudat nélkül mennek végbe és soha az ösztön tudattalan nyilatkozásait nem számították a játékok közé. Groos maga is érezte ezt s azért azokat a tevékenységeket csak biológiai szempontból tekinti játékoknak, mert nincs pszichológiai, csak biológiai jelentőségük. Így aztán megkülönbözteti a játék biológiai körét a pszichológiai körtől és a theoria kedvéért kénytelen azt mondani, hogy a játék biológiai köre tágabb, mint a pszichológiai. Hogy az ilyen megkülönböztetés tarthatatlan, az nyilvánvaló. Ha valamely tevékenység lényegére nézve játék, akkor mindenképen az, bármily szempontból nézzük is. De a begyakorló tevékenység

egyáltalában nem játék, mert nem is élvezetes. Mindenki tudhatja tapasztalatból, hogy annak begyakorlása, a mit még nem tudunk, nem éppen a legédesebb multság; inkább kínos, mintsem játékszerű. A ki csak begyakorol egy zenedarabot, a ki csak tanul táncolni, az még nem élvezi a maga tevékenységét. A zenész csak akkor élvezi azt, ha ujjai már könnyen rájár a nótára, azaz ha tud már zenélni s a tánczos csak akkor érzi igazán a tánc varázsát, ha már nem kell küzdenie a mozdulatokkal, azaz ha már tud táncolni. Ilyenformán arra az eredményre jutunk, hogy a begyakorlás nem maga a játék, hanem feltétele a játéknak. — Másrészt találunk oly fiatalkori játékokat, melyek nem készítenek elő a komoly életre. Stanley említi,¹ hogy fiatal szelidített állatok olyanformán játszanak, mint vad rokonaik, tehát úgy, hogy játékaik nem készítik őket elő későbbi, az embert szolgáló tevékenységeikre. A csikó játéka bizonyára nem a kocsihúzás gyakorlásában van, hanem rúg, ágaskodik és harap, mint a hogy valamikor még vad ősei tették. A juhász-kutya kölyke sem jár a nyájörzés iskolájába, hanem farkasmódra játszik. A Groostól vont határok e szerint egyrészt tágak, másrészt szűkek. Tágak, mert vannak életre előkészítő tevékenységek, melyek nem játékok; szűkek, mert vannak játékok, melyek nem készítenek elő az életre. De szűkek még másért is: nem tudjuk bennök elhelyezni a felnőttek játékait. Groos csak a gyermeki játékok számára keres egységes magyarázatot s ennek segítségével igéri a felnőttek játékaiknak megértését is. Ezt az ígéretet azonban nem tudja megtartani; maga mondja, hogy a felnőttek játékaiknak egy részénél (például színek és hangok élvezésénél, az úgynevezett sensorikus játékoknál) nem alkalmazható a gyakorlás elve.

Nézzük most Langet. Szerinte játék minden kiegészítő tevékenység. A játék definíciójában azonban egy korlátozó elemet találunk: Lange csak a két felső érzéknek, a látásnak és hallásnak juttatja a játék örömeit, az alsó érzékek elesnek ettől. Ez azonban nem gátolja meg abban, hogy a mászást, futást és ugrást, továbbá a tennist, billárdot és tekézészt játékoknak mondja. Pedig tagadhatatlan, hogy ezek a játékok nemcsak a szem és fül játékaik, hanem — s sokszor első sorban — a

¹ Psychological Review, VI. k. 86—92. old.

szervezet valamely „alsó érzékét“ gyönyörködtetik. Lange így csak a definitióban bánik oly mostohán az alsó érzékekkel; a játékok felosztásában az úgynevezett mozgásjátékok (Bewegungsspiele) és az ügyességi játékok (Geschicklichkeitsspiele) külön csoportot képeznek s csak az izlésnek és szaglásnak nincsenek játékaik. Sőt ezeknél is találunk önmagáért való tevékenységet, de ezt a nyelvszokás nem nevezi játéknak. Helyesen jár-e el Lange, mikor a nyelvszokásnak ily engedményeket tesz, az megint kérdéses; ha az izlés és szaglás is mutat játékszerű tevékenységeket, akkor a nyelvszokás ellenére sem szabad ezeket az érzékeket tudományos tárgyalásban kizárni a játék köréből. Látjuk már, hogy ennek a körnek biztos határait csak a pszichologia segítségével, a játék lényegének meghatározásával lehet megvonni.

Rátérünk tehát arra a kérdésre: mennyiben járultak hozzá íróink a játék lényegének meghatározásához s ennek alapján miként formulázták meg a viszonyt a játék és az aesthetikai élet között? Ez a kérdés egészen pszichológiai természetű. A játékos tevékenység pszichikai folyamat, a játék gyönyöre subjectív állapot, a játék kriteriumát a pszichologia határozza meg. Mielőtt azonban az egyes pszichológiai fejtegetéseket megrostálnánk, egész pontosan akarjuk szempontunkat megjelölni. *Mi pszichológiai törvényt keresünk.* A pszichologia tapasztalaton alapuló tudomány; a pszichológiai törvény lényegében olyan, mint más tapasztalati tudományoké, mint a természettudományoké általában. Ha nézzük például a physika törvényeit, ezek mindig külső folyamatokat, e folyamatokban észlelhető viszonyokat írnak le. A nehézkedés törvénye azt a viszonyt írja le, a mely a tömegek vonzásában nyilvánul; megállapítja, hogy a tömegek vonzása egyenes arányban van a tömegek nagyságával és fordított arányban a távolság négyzetével. *Minden természeti törvényt viszonyt ír le.* Ennek szem előtt tartása nagyon fontos. *A természeti törvény nem azonos az okkal.* A világegyetem nem a nehézkedés törvénye következtében mozog így, hanem e törvény a világmozgás folyamatának leírása, quantitativ kifejezése. A nehézkedés törvénye nem a világmozgáson kívül van, mint ennek oka, hanem a mozgásban nyilvánuló viszonynak formulázása. A természeti törvények kérdése általában nem a *miért?* hanem a *hogyan?* *mi módon?* A pszichológiai törvények is erre a

kérdésre felelnek. Ha fent azt mondtuk, hogy pszichológiai törvényt keresünk, ezzel jeleztük, hogy nem arra vagyunk kíváncsiak, *mi okozza* a játék sokféle gyönyörét, hanem arra, *hogyan mennek végbe* lelki folyamataink, a mikor játszunk. S most azt kérdezzük: a tárgyalt játékelméletírók adnak-e ilyen pszichológiai törvényt s ha adnak, elfogadható-e, megfelel-e a tapasztalatnak, jellemzi-e az összes játékokat, vagy ezeknek csak egy részét?

Spencer elmélete kérdésünkre egyáltalában nem felel. Spencer egész philosophiája azon alapul, hogy egy dolgot csak akkor értünk meg, ha tudjuk, hogyan keletkezett és hogyan lett azzá, a mi. A játékot is csak ebből a szempontból tárgyalja: a játék az erőfölöslegből keletkezik. Csakhogy ez a szempont, a milyen termékeny, olyan egyoldalú. Mert ha ismerjük is egy dolog keletkezését, még mindig nem tudjuk, micsoda hát az a dolog. A játék, Spencer szerint, nem önfenntartásszerű tevékenység; de arról, miben különbözik ez lélektanilag a létfenntartást szolgáló tevékenységtől, egy szóval sem emlékezik meg.

Lazarus már felmutat bizonyos pszichológiai kriteriumot. A játék a szabadság positiv érzelmével tölt el bennünket: a drámai előadás játékszerűségét is a szabadság érzelme és a fel-fogás könnyűsége adja meg. Ezen kriteriumok helyességében nem kételkedünk. De bármennyire értékes is Lazarus magyarázata, bennünket mégsem elégíthet ki. Mert azzal az újabb kérdéssel állhatunk elő: milyen hát az a lelki állapot, a melyben szabadoknak érezzük magunkat s miben különbözik attól, a mikor az élet gondja bánt, a mikor tépelődünk valami felett, vagy elménk kutat, puhatol valami után, vagy a mikor sociológiai értelem-ben érezzük magunkat szabadoknak? Milyen az a lelki folyamat, a mikor a képzetek folyása könnyen, akadálytalanul történik s miben különbözik attól, a mikor képzeink csak dőcögve haladnak, minduntalan akadályba ütköznek? Erre már nem felel Lazarus; ő is a keresett pszichológiai magyarázatnak csak a küszöbéig jutott. De óvással kell élnünk még arra nézve is, a mit Lazarus a játék és az aesthetikai élet viszonyáról mond. Lazarusnál a játék körének meghatározásában egy merőben idegen — mert nem pszichológiai — elem is csúszott be. Az ó-német „spilan” jelentésétől csábítva, Lazarus csak a képzetek mozgását, ide-oda lebegését hajlandó játéknak mondani s a művészetek közül is csak azok a játékszerűek, a melyek mozgók, vagyis a

melyek előttünk játszódnak le. Nyilvánvaló, hogy Lazarus csak az úgynevezett időbeli művészeteket tartja játékszerűeknek. Ez a különbségtevés azonban nincs helyén, mert nem pszichológiai Minden lelki folyamat szemléleti formája az idő s ennyiben nincs különbség a térbeli és időbeli művészetek élvezése között. Azokat a pszichikai jegyeket pedig, a melyek a drámai és zenei előadást játékká teszik, nem tagadhatók meg más művészetektől sem. Mert miben van azoknak a művészeteknek játékszerűsége? A szabadság érzelmében és a felfogás könnyűségében. De nem jellemzi-e ugyanez a költészet és képirás, a szobrászat és építészet aesthetikai élvezését is? Lazarus így igazságtalan a művészetek elbírálásában; a psychologust félrevezette a nyelvész.

De talán Groosnál nem kopogtatunk hiába. A játékelmélettel ő foglalkozott legbővebben, a játék pszichológiájának külön nagy fejezeteket szán; talán nem csalódunk várakozásunkban. A játék pszichológiai kriteriuma, Groos szerint, a gyakorlati cél nélküliség és a gyönyörjelleg. Ezzel azonban nem mond többet, mint a mi már a játék fogalmában is benne van; pedig mi éppen azt akarjuk tudni, miben különbözik az a gyakorlati cél nélküli tevékenység attól, a mely realis célból történik. Csak-hogy Groos jóformán nem is jut tovább a meghatározásnál; a további fejtegetések sem termékenyebbek. A játékot jellemzi Groos szerint a vágyak kielégítésében való gyönyör; más helyen azt olvassuk, hogy tevékenységeinket egyáltalában ösztönszerű vágyaink határozzák meg. Ha ez így van, akkor mi azt kérdezhetjük: miben különbözik hát vágyaink e kétféle kielégítése egymástól? Hogyan megy végbe a vágy kielégítésének folyamata a játékban és hogyan a komoly tevékenységben? Groos azonban nem vizsgálja a pszichikai folyamatok mikéntjét s így történhetett, hogy a legtöbb felsorolt pszichológiai kriterium nem is megkülönböztető kriterium, mert nemcsak a játékot, hanem a komoly tevékenységet is jellemzi. Mindjárt a vágyak kielégítésében való gyönyör a gyakorlati életben is tapasztalható. Hogy a legközségesebb példát vegyük: az éhségnek, az étvágnak kielégítése nagyon intensív gyönyörrel jár s ez a tevékenység éppen a legrealisabb célú szolgálja. Hasonlóképen vagyunk a figyelem megfeszítésében való gyönyörrel is; figyelem szerepel minden tudatos lelkifolyamatban s nem tagadható, hogy éppen a komoly munka, például a tudományos foglalkozás, ugyancsak megfeszí-

tett figyelmet igényel. A hatások előidézésének öröme (Freude am Ursache-sein) sem csak a játék monopoliuma; ha az örömök e fajtájára példát keresünk, bátran markolhatunk a komoly élet jelenségei közé. S vajjon csak a játék mutatja-e a hatalom örömet (Freude an der Macht) s vajjon képességünknek nem örvendünk-e (Freude am Können) épp úgy a komoly esetben, mint a játékban? S ezen a hangon folytathatjuk kérdéseinket: vajjon a komoly életben nem érzünk-e gyönyört eszményünk sikeres utánzásán (Freude am Auch-können) vagy meghaladásán (Freude am Besser-können) s nem örülünk-e a létért való küzdelemben is versenytársunk legyőzésének (Freude am Sieg)? Valóban. Groos nem ad igazi pszichológiai magyarázatot; nem vizsgálja, a folyamatok *hogyan* mennek végbe, hanem a sokféle „örömet“ sorolja fel, melyek a játék gyönyörét *okozzák*. Groos pszichológiai fejtegetései így meddőknek bizonyulnak számunkra, hiszen az eredmény alig egyéb, mint néhány kissé csodásképzésű elnevezés a játék gyönyöre különböző formáinak jelölésére.

A pszichikai folyamat vizsgálatának elhanyagolásából ered azután a játék és az aesthetikai élet-viszonyának félszeg magyarázata. Groos szerint az aesthetikai élet közelebb van a játékhoz, mint a művészi alkotás. Az aesthetikai élvezet is játék, legfőbb neme a játéknak. A döntő e kérdésben természetesen az, hogy az aesthetikai élvezet gyönyörét ugyanazok az örömök „okozzák“, a melyek a játékot. Ebből fakad azután az a meggyőződés, hogy minden aesthetikai élvezet sensorikus játék, mert alapja az érzéki benyomásokon való öröm. Hogy itt elhamarkodott általánosítással van dolgunk, azt nem nehéz felismerni; csak arra kell gondolni, hogy ha csendesen olvasunk egy szép regényt, akkor az érzéki benyomásnak — a mi itt nem más, mint a fekete betű a fehér papíron — legkisebb része sincs az aesthetikai élvezetben Bizony, nem minden aesthetikai élvezet sensorikus játék, a mint a játékok közül sem mindegyik az. A sakkozás vagy kártyázás gyönyöréhez éppen az érzéki tényezők tesznek legkevesebbet; sőt kitűnő emlékezőtehetséggel megáldott sakkozók (vakok) példája mutatja, hogy érzéki tényezők mellőzhetők is. Hasonló módon ráolvassa Groos az aesthetikai élvezetre a játék többi kriteriumait is. De ezek felsorolását itt mellőzhetjük Két kriteriumról azonban meg kell emlékeznünk, mert Groos is ezeket tartja legfontosabbaknak az aesthetikai élvezet megértésére: a

belső utánzást és az illusiot. Ezekre nézve csak azt jegyezzük meg most, hogy nem általános kriteriumok, mert nem találhatók sem minden játékban, sem minden aesthetikai élvezetben: ezt különben Groos maga is hangsúlyozza. Bővebben erről később, más összefüggésben lesz szó. De nem hagyhatjuk szó nélkül azt a meghatározást, a melyet Groos az illusioval kapcsolatban a képzeletről ad. Itt tudniillik Groos egészen elveszti maga alól a pszichológiai talajt s idegen határba téved. A képzelet, mondja Groos, az a képesség, melynél fogva a képzeltet igaznak tartjuk. Groos elfelejti, hogy, vajjon igaz-e valami vagy nem, az ismerettani kérdés s hogy a pszichológiára nézve e kérdés nem létezik, mert számára minden lelki jelenség igaz.

De a pszichológiai elemzés hiánya sehol sem bosszulja meg magát annyira, mint a játék és a művészeti alkotás viszonyának vizsgálatában. E helyen Groos egészen a felszinen marad. A kezdetleges művészetnek szerinte még sok köze van a játékhoz, a fejlett művészet ellenben már távol van tőle. Egyik argumentuma az, hogy igazi művész számára a művészet komoly foglalkozás, egész életet betöltő tevékenység. Nem tekintjük itt, hogy Groos kissé somnásan bánik a művésszel is, meg a művészettel is; megfeledkezünk arról, hogy a művésznek bizony nem egész élete művészi tevékenység, hanem van sok nem művészi pillanata is; mégis feltolakodik az a kérdés: kell-e a komoly foglalkozásnak egyszersmind ridegnek lennie s nem lehet-e a művészi alkotásban valami játékszerű könnyedség is. ha nem is minden részében, de legalább némelyikben? A felelet erre alig lehet kétséges. De Groos, mintha csak a felvetettünk kérdésre válaszolna, hoz egy másik argumentumot: a fejlett művészet nagy technikai készséget kíván, melynek megszerzése és alkalmazása kínos; a művészeti alkotás küzdelem. Ebben igazat kell adnunk Groosnak; csakhogy, szerencsére, a művészeti productió nemcsak technikából áll. Hiszen ha csak ennyi volna, akkor művésznak lenni valóságos istencsapása volna, a melytől mindenkinek örizkednie kellene. S mégis azt látni, hogy a technika egy igazi művészt sem riaszt vissza a művészi gyakorlattól. És pedig azért nem, mert vannak az alkotás folyamatának még más phasisai is, melyek kevésbbé küzdelmesek, sőt nagyon élvezetesek. Vagy mi volna a művészlélek érzelmi forrongása az ihlet idején, meg a mozgásba hozott képzelet működése, midőn az

érzelem alakot kér, a nélkül, hogy még a makacs anyaggal kellene küzdenie? Ezen gyönyörök fejében a művész szívesen viseli el a technika gyötrelmeit; sőt azokat tartja az igazi művészi folyamatoknak, értékesebbeknek a technikánál, mert a technikát lehet tanulni is, az érzés és képzelet azonban a természet kegye, a művész egyéni öröke. De van Groosnak még egy argumentuma. s itt mintegy a gyökérnek irányítja fejszójét: a művész hatni akar másokra, végeredményben tehát realis cél lebeg előtte. Ezt mi sem tagadjuk, de hangsúlyozzuk ezt a szót: végeredményben. S most azt kérdezzük: hogyha végeredményben a művész tevékenysége nem is önmagáért van, nem lehetséges-e, hogy az alkotás idején a művész nem gondol a realis célra? A gyermek művészi kísérleteit a játékokhoz sorolja Groos, mert feltételezi, hogy a productio idején a hatniakarás távol van a gyermek lelkétől. Nos, mi csak annyi engedményt kérünk a művész számára, mint a mennyit Groos a gyermeknek ad s akkor talán a fejlett művész arcán is veszünk észre a komoly redők mellett egy-két derült vonást, a mit a játékszerűség néhány sugara varázsolt oda. Ezt a nézetet vallotta *Beöthy Zsolt* is egyetemi előadásában, a midőn azt tanította, hogy a „művészi lélekben az alkotás idején nincs meg a másokra való hatás törekvésének tudata”.¹

Lange felfogásával hamar vetünk számot. Ez nagyjában hasonlít Groos-éhoz. Figyelemreméltó, hogy az illúzióval való magyarázás Langénél előtérben van, hiszen Groos tőle vette át a tudatos önámítást magyarázó elvül. Langénél tehát találunk pszichológiai törvényt; a tudatos önámítás tudatunknak bizonyos magatartását írja le: tudatunk a valóság és a látszat világa között ide-oda lebeg. Mennyiben igaz ez, arról, mint fent jeleztük, később lesz szó. Egyelőre elég, ha egyszerűen tudomásul vesszük. De a tudatos önámítás jellemző-e az összes játékokra? Nem, mondja Lange, jellemző az összes művészetekre és a játékok egy csoportjára: az illúziójátékokra. Mi jellemzi hát az összes játékokat? Feleletül a Lange definitiójából csak egy mozzanatot ragadhatunk ki: a gyakorlati érdeknélküliséget. Ime a régi nóta, a melyre mi is csak egy régi kérdést vagyunk kénytele-

¹ L. A művészi képzelet tana, 1900/01, II. félévi könyvismertető jegyzet.

nek hajtogatni, hogy tudniillik milyenek hát azok a lelki folyamatok, a melyek érdeknélküli gyönyört okoznak, s miben különböznek más folyamatoktól? Lange elmélete így ketté törik; a játékok egy csoportja számára van pszichológiai formulája, a többiek felől azonban egy magyarázat eléggé áttetsző leple mögül csak kérdőjel mered felénk. Lazarusról azt mondtuk, hogy a magyarázatnak csak a küszöbéig jutott. Lange féllábával átlépte ezt a küszöböt, de csak féllábával s így tulajdonkép ő is kívül marad a való magyarázaton.

Ha most összefoglaljuk az eredményt, ki kell jelentenünk, hogy a tárgyalt játékelméletirők közül egyik sem ad kielégítő megoldást. Nem kaptunk pszichológiai kritériumot a játék számára, vagy ha igen, az nem jellemző az összes játékokra. S mivel így az első kérdés megoldást nem nyert, a játék és az aesthetikai élet viszonyának magyarázata is többé-kevésbé csak a levegőben lóg. Ha tehát megnyugtató magyarázatot vártunk a játék és az aesthetikai élet között sejtett analogiára nézve, akkor csalatkoztunk. Ez az analogia még nincs bebizonyítva. Mindenesetre azonban levonhatjuk azt a tanulságot, hogy egy új kísérlet az aesthetikai játékelmélet megoldására az eddigiek után nem lesz felesleges.

Dr. Szemere Samu.

(Vége köv.)

SPENCER A TÁRSADALMI ÉLET FEJLŐDÉSÉRŐL.

A társadalomtudomány, a sociologia nevét ugyan Comte-nak, a nagy francia pozitivistá philosophusnak köszöni, de noha. mint rendszerének, a pozitív tudományok rendszerének kiegészítő részét, a sociológiát ő is feldolgozta, e részben inkább csak leíró jellegű maradt s a sociológiát, mint szerves tudományt Spencer. a nagy angol philosophus alkotta meg.

A társadalomtudományról szóló népszerű munkája (*The Study of Sociology*) második fejezete (*Ch. II. Is there a sociology*) épp azt a kérdést veti fel, lehet-e egyáltalán sociologia s e kérdésre illetékenként felel meg Spencer. Az egyéni élet fejlődése az élet kezdetétől a halál pillanatáig bizonyos törvényszerűséget mutat s épp ezért lehetséges a biologia tudománya; ámde a társadalom csupa ilyen egyénekből áll, a kiknek egyéni jelleme határozza meg az egész összesség jellemét is. Ha az egyes egyének fejlődését tudományos tanulmányozás tárgyává tehettem, mért ne tehetném azzá az egyének együttélésének, a társadalomnak fejlődését is, mért ne kereshetném ennek törvényeit is. E törvények keresése teszi a sociologia tárgyát.

A sociologia tehát a *társadalmi fejlődést* kutatja, vagy mint Spencer másképp nevezi a *super-organikus* fejlődést. Erről a fejlődésről, a múlt fejlődéséről, tudniillik, hogy hogyan fejlődhetett ki a társadalom, a fejlődés nagy philosophusa *A sociologia alapelvei*-ben hatalmas képet rajzolt a történelmi, de főleg néprajzi adatok szédítő mennyiségének felhasználásával. Oly perspectiva ez. a melyet még sohasem adtak, de nem is reméltünk, a társadalmi élet kifejlődéséről.

Nem lehet itt behatóan ismertetnem ezt a több, mint két-

ezer oldalon át adott hatalmas perspektívát. Csak vázlatosan kísértem meg kidomborítani a főbb dolgokat.

Mindenekelőtt a geographiai, klimatikus, atmospherikus tényezőkkel hozza kapcsolathba a társadalmi életet s ezek szoros összefüggését mutatja ki. A környezet e befolyásának elmélete már Montesquieunél feltűnik, Buckle-nél még inkább tapasztalható, de csak Spencernél nyer rendszeres tudományos alakot pszichológiai kutatásaiban, a mikor a környezet (*environment*) hatásáról beszél s főleg egyik élelméjű tanítványánál, Taine-nél, a kinek ragyogó sytlussal irt műveiben mint *milieu*-elmélet válik híressé.

A környezetnek a társadalmi fejlődésre való befolyása ismeretése után valóban mélyreható elemzéssel mutatja ki a primitív társadalmakban az *ősök tiszteletének* óriási befolyását. Ezt a gondolatot részemről a következő hasonlattal vélem leghamarabb megérzékíthetőnek. Vannak állatok, a melyek úgy élnek, hogy az egyes egyedek nyomtalanul elpusztulnak. Vannak megint olyanok, mint például a korallak, hogy az elpusztuló egyed ott hagyja mészvázát s e vázakon tenyésznek tovább a többi nemzedékek, e vázából épülnek a korallszirtek, sőt a korallszigetek, az úgynevezett atollszigetek. Nos, így él a társadalom az ősök cultusán, a multak vallásos hagyományain s csak fokozottabb értelemben szól ez a primitív társadalmakra. A régi egyedek, az ősök nem pusztultak el nyomtalanul. Ott hagyják maguk helyett az ősök cultusát s mindenkoron ezen épült fel azután a jövőendő nemzedékek társadalmi szervezete. Az ősök tisztelete s a belőle kifejlődött vallásos eszmék adták azt a korallsziklát, a melyen a következő nemzedékek tenyésztek tovább. Valóban így élnek a népek szellemi tekintethen őseik hagyományain. A társadalmi fejlődéssel oly szorosan kapcsolatos vallási eszmék eredete mindig ily mélyen gyökeredző s az ősök tiszteletével kapcsolatos fogalmakba megy vissza. Nem hiába tárgyalja Spencer e kérdést vagy négyszáz oldalon át.

A mult fejlődés vizsgálata meggyőzi Spencert arról, hogy a társadalom fejlődő, élő szervezet. Ez Spencer híres felfogása: az *organicismus*, mely szerint a társadalom, az alkotmányok nem csinálmányok, hanem maguktól *termett*, *nőtt* fejlemények (*social-growth*). A társadalom szervezett lény (*a society is on organism*). Az egyének a szervezet physiologiai egységeinek felelnek meg. Lényeges különbség rejlik azonban abban, hogy a társadalom minden egyes tagja tudatos, holott a szervezetnek csak közép-

ponti része az, továbbá hogy a szervezetnek részei az egész érdekében működnek, míg a társadalom egésze a részek érdekében, mit Spencer nagyon fontos különbségnek tart. Ezzel is egészen új perspektívát nyitott Spencer az emberi gondolkodás előtt. Egész új társadalomelmélet keletkezett ebből, a szerves társadalomelmélet, melyet félreértve a németek hajtottak legnagyobb túlzásba *Schäffle (Bau und Leben des socialen Körpers)* s Worms műveiben, ki utóbbi a gazdagokat zsírszöveteknek, a papságot pedig elzsírosodott idegszövetnek mondotta — a tudományban. Az organicisták vitái meg is adták mind erre a kellő kritikát, mely az eredeti Spenceri különbségtételnek kiemelése csak.

Ha a társadalmi jelenségek maguktól *termett, nőtt* fejlemények, akkor a társadalmi élet fejlődése hirtelen nevelés- és alkotmányreformokkal nem is téríthető új irányba. Csak lassan, nem az ismeretek, hanem az egyének, az emberek természetének (*men's natures*) megváltozásával módosulhat. A társadalmi élet is az életfeltételekkel folytonos kölcsönhatásban áll. A mi az egyén életére érvényes volt, érvényes a fajéra is. És így itt is a faj illetően *alkalmazkodása*, még pedig maga-magától való alkalmazkodása az életfeltételekhez hozhat létre szilárd jellemeket, egészséges érzéseket. Itt Spencer az alkalmazkodással pszichológiai felfogására utal vissza, a hol a fennebb érintett környezet-elméletéről szól s ezzel kapcsolatban az elmének a környezethez való alkalmazkodásról szól.

Spencer szerint tehát a társadalmi formákat az emberek természete szabja meg (*the forms of social organisation are determined by men's natures*). Érdekes hogy épp ez is az egyik szempont, a mért elítéli a socializmust. Mi is akar tehát a socialismus? Mint ő mondja, azt akarná, hogy az önző emberek úgy cselekedjenek, mintha nem volnának önzők (*that selfish men may be so manipulated that they will behave unselfishly*), a jóság hatásait akarják tehát elérni a jóság nélkül (*that the effects of goodness may be had without the goodness*) Azért mondja, hogy valóságos társadalmi alchimiában hisz a socialismus, mikor nem-telen természetektől vár nemes cselekedetet. (*He has unwavering faith in a social alchemy which out of ignoble natures will get noble actions*).

De nemcsak ezért ítéli el Spencer a socialismust, hanem más irányú sajátos felfogása, *individualismusa* miatt is s ezzel be-

világít az emberi gondolkodásnak abba a hatalmas harczába, a mi manapság az individualismus és socialismus közt már folyamatban van. Ezen a téren csak a jövő fogja megadni a döntő feleletet. A küzdelem kimenetele el is fogja dönteni a kérdést. Mindaddig nem is lehet előre megjövendölni. Spencer maga a leghatározottabb individualismus képviselője, sőt talán a leglelkesebb s a leglánglelkűbb apostola volt az individualismusnak.

E felfogás szerint az államhatalom csak éppen annyira érvényesüljön, a mennyiben az egyének védelme más egyénekkel szemben megköveteli. Egyébként az egyén, az individuum szabad fejlődése a fő, alkalmazkodjék az életföltételekhez saját maga. Láttuk, hogy Spencernek ez a felfogása a pszichologiai fejlődésről szóló általános felfogásában gyökeredzik. A pszichologiai fejlődésről ugyanis kimutatta, hogy mennyire függ ez a környezettől s hogy az elme fejlődése e szempontból úgyszólván a környezethez való mindinkább megfelelő alkalmazkodásból áll. Ez az ő elméleti fejlődésének (*mental evolution*) egyik sarkalatos pontja. Nos, ezt a szabad alkalmazkodhatást kell meghagyni a társadalomban is. E tekintetben ne vessen korlátokat az egyének elé a társadalmi forma. Ez az ő társadalomtudományi individualismusának a fő-tétele s alapjául szolgál ennek, mint látjuk, az elméleti fejlődés, a pszichologiai fejlődés alaptétele a környezet hatásáról és a szabad alkalmazkodásról.

Ennek a szabad egyéni fejlődésnek senki sem volt lelkesebb hirdetője, mint Spencer. Nemesak társadalomtudományi írásaiban, hanem népszerűvé vált neveléstudományi munkájában ez úgyszólván a fő elv. A gyermek maga szerezzen tapasztalatokat, maga alkalmazkodjék az életföltételekhez. Ne tegyünk elébe spanyolfalakat, mert akkor előbb ezekhez kell alkalmazkodnia s azután külön a rajtuk levő valósághoz. Mint a környezetelméletnél, itt is megvannak elődei. Már *Locke* erősen hirdette az egyéni természet szabad fejlesztését a nevelésben. *Goethe* is a föld gyermekeinek fő javaként egyéniségük szabad kifejlesztését hirdette. De senki sem fejtette ki e tételt a maga rendszerességében a nevelésre és a társadalmi életre vonatkozólag úgy, mint Spencer.

Érdekes itt megjegyeznünk, hogy Spencernek már első irodalmi fellépése is ily irányú volt. *A kormányzás sajátos köre* című cikksorozat volt ez, a melyben az államhatalom túlkapásaival szemben, a kormányzás sajátos hatáskörét iparkodik megszabni

s arra a kérdésre iparkodik felelni, mikor avatkozhatik be az állam jogosan az egyének cselekvéskörébe s ebben is mindenütt az egyén szabad tevékenységét hirdeti. Később is mindig ily szellemben írt. Az állam — szerinte — nem sülyesztheti a szabad emberi egyéniségeket politikai automatákká, nem adhat rájuk lelki egyenruhát. Minden egyénnek viselnie kell a saját egyéni természetéből folyó cselekvésének előnyeit, hátrányait. Csakis akkor korlátozandó cselekvése, ha káros befolyással van másokra. Épp ezért azt vallja Spencer, hogy mindenkinek szabadjában áll azt cselekednie, a mit akar, a mennyiben ezzel mások hasonló szabadságát nem korlátozza. De ez már ethikai gondolatához visz át. Az individualismus ez alapelve azonban egész társadalomtudományi felfogásán meglátszik. Ezért kárhoztatja szükségkében a socialismust, mely az individualismus ellentéte, ezért mondja róla, hogy ez a jövő rabszolgasága. Nagy perspectivájában azután végig követi a társadalmi fejlődést (*social growth*) sajátos rendeződéseiben, kikülönüléseiben és mind határozottabbá válásában. A kikülönülés egyik érdekes jelensége például a *munkafelosztás*. Sorra veszi így a házi intézmények, a család eredetét. Szépen kimutatja, mennyire fokozódott itt idővel a faj, a szülők és az utódok érdekeinek összeegyeztetése, mennyivel fokozottabb módon biztosítja a faj illetén érdekeit a magasabb fejlődésű társadalom, mint a primitív. A jövő fejlődés is csak ez irányban fog haladni. Csak bensőbbé, tisztábbá válik a családi élet s érzelmekkel teltebbé a szülői és a gyermeki viszony. Azután sorra veszi a társasági intézményeket, vagy mint ő nevezi, a szertartásos intézményeket, ezek alá sorozza a mindenféle conventiót, azután sorra veszi a politikai intézményeket, az egyházi intézményeket, a szakemberi intézményeket vagyis a különféle életpályák kikülönülését és végre a munkaközös különféle intézményeit, vagyis a tulajdonképeni munkafelosztás és szabályozódás társadalmi kifejlődését, végeredményül találván az ideális társadalmi együttműködést, cooperatiót.

Ez utóbbi fontos csoportot ő tulajdonkép industrialis intézményeknek (*industrial institutions*) nevezi, de sajátos angol szóhasználat szerint Spencernél ez az industrialis szó csak békés *munkaközöt* jelent a hadviselő, katonai tevékenységgel szemben. És itt egy másik alapgondolatával találkozunk Spencernek, mely úgy mint az individualismus vörösfonalként végig fut egész társadalomtudo-

mányi felfogásán s ez a *militarismusnak* és az *industrialismusnak* vagyis jó magyarán a *katonai államtípusnak* és a *békés munkáuzó államtípusnak* mint két ellentétes fejlődésfokozatnak egymással szembe állítása. Szerinte a militarismust, melynek utolsó fellendítője az újkor legnagyobb átkának mondott Napoleon, az industrialismus, vagyis a békés munkatízés van hivatva követni.

A jövő harmadik fejlődéstípusra azután az az ideális állapot lesz, melyet az értelmi és aesthetikai haladás intézményei fognak létrehozni, mikor tudniillik majd szabad odaadás hajt mindenkit a munkára, mikor annyira társadalmi lény lesz az ember, hogy a mai társadalmi élethez szükséges hajlamok épp a folytonos alkalmazkodás folytán szervezetivé, öröklényekké válnak, mikor a társadalmi cooperatióra rászületik az ember. Ekkor az egyesek czélja csakugyan össze fog esni az összességével. Ez lesz a *szabad, az illetőknek saját akaratukból folyó társadalmi együttmunkálkodás (cooperatio) typusa*.

Spencer szerint ide mutat a fejlődés. Erre kell tehát törekednünk, hogy ezt elérjük. El fogja pedig ezt érni az emberiség akkor, mikor a társadalmi hajlamok, a társadalmi életre való rátermettség szervezetivé válik, mikor tehát ez irányban az emberi elme bizonyos felsőbbfokú átalakuláson fog átmenni, mikor azután azt az új embert joggal *homo socialis*-nak nevezhetjük.

Természetesen ettől messze vagyunk még s addig mindig tág tere marad a militarismusnak s lesz is háború. Annyit azonban el kell ismernünk, hogy a társadalmi fejlődés multjába nyitott hatalmas perspectivájával igen ideális perspektivát nyitott Spencer egyszersmind a jövő fejlődésről is. E tekintetben nem hirdethetünk szebb ideált az emberiségnek, mint a *homo socialis* ideálját.



Dr. Pekár Károly.

A POSITIVISMUS ÉS A KATHOLICISMUS, MINT SZÖVETSÉGESEK.

— Első közzemény. —

Első fejezet.

Előzmények.

Comte Ágoston, a positivizmus megteremtője, századunk egyik legnagyobb lángelméje, böleseleti synthesisen óhajtott egyesíteni a tudományok egyetemét a növekvő bonyolódottság és csökkenő általánosság fokozatrendje szerint. A tudományt bölcselletté sűrűsíteni, a böleseletet vallássá szervezni: ez volt törekvéseinek végeztelje, hasztalan iparkodnak elvitatni Lewes és társai. Comte működését két korszakra osztják. Az egyik a Cours, a pozitív böleselet megalapításának ideje, melyhez csatlakozik Littrével a modern bölcseleők és kutatók tetemes része, a másik a vallás-alapításnak, a pozitivisták egyháznak a korszaka, mely Comte életének második részét jellemzi. Ezen irányzathoz csatlakoztak Laffitte és a szigorú pozitivisták társasága.

A *Cours* már csirájában rejtette a positivizmus vallásos és politikai reformatóri eszméit. A Cours VI. kötetének előszavában már azon eszmét pengeti, hogy a positivizmusnak a társadalmi újjászervezéshez vallásra van szüksége.¹ Ez a vallás

¹ „Il n'existe au fond qu'une seule religion à la fois universelle et définitive, vers laquelle de plus en plus tendent les synthèses partielles et provisoires, autant que le comportent les situations correspondantes“. Már az „*Appel aux Conservateurs*“ 1855-ben azt mondja: Az emberiség fejlődésének törvénye az emberiség folytonos közeledése a vallásosság felé. Páris, 1855. 103. l.

összefoglalja az előbbieket, egyetemes és végleges. A positivis-musnak a Cours VI. kötete szerint nem egyedül a mult bölcse-letének és társadalmának lerombolása a czélja, hanem az újjászervezésnek fokozatos logikai és tudományos előkészítése.¹ A kötet végső általános áttekintése azon reményének ad kifejezést, hogy ha élte tartama és személyes körülményei befejezni engedik fáradságos munkáját, bevégzi tervbe vett reformatiori működését.

A Cours III. kötete már épp oly kiváló fontosságot tulajdonít Gall agyvelő-elméletének, mint a későbbi munkák. Az érzelmi elem túlsúlyának szükségességét hangoztatja az értelmi képességek fölött. Az erkölcs tan fensőségét, melynek lényege az emberi-ség iránt érzett jóakarát (sympathie), már a Cours hirdeti.

A Cours társadalomtana (sociologie) a forrás, melyből Comte-nak a később dictatori szeszélylyel és a főpapnak a zsarnoki követelés hangján örvöngésig hevült elvei bugyognak.

A Cours alapeszméi :

A társadalmi fejlődés tanulmányozása összefüggést tételez föl a tüneményekre ható emberiség és a külső befolyást tanusító körülmények között. Az élettani törvényeknek igazolniok kell a fejlődés törvényeit.

Az emberi élet fölött a szenvedély uralkodik. Félreérténé a társadalom szervezetét, a ki a szenvedélyek túlkapásaiért az értelmi tehetségeket akarná felelősségre vonni. A mult társadal-mának jellemző vonása, hogy az önző, alacsony ösztönök ural-kodnak a nemesebb hajlamok fölött. Az önzés elhárítását az értelem és a rokonszenv ösztöneinek kifejlődése eszközlik.

Az erkölcs tanak éppen az a föladata, hogy e kettős mér-téklő elem befolyását emelje.

A papi osztály képződése, mely az elméletnek és a gya-korlatnak szétválasztását képviseli, társadalmi szükségesség. A papi osztály szellemi hatalma az emberi ügyek közvetlen vezetéséből ki van ugyan zárva, azonban a világi hatalom correctivumát képezi. Ügyköre a nevelés. Feladata a positiv értelmi és erkölcsi nevelés-rendszernek a kidolgozása és alkalmazása. Általános alapul a positiv bölcselet szolgál, mely a középkori katolikus vallástani-táshoz hasonlóan, minden néposztályra kiterjed.

Első és föfeladata az erkölcs tan végérvényes elméletének

¹ Cours de la Phil. pos éd. Littré. Páris, 551 l.

a fölállítása. A szellemek jelen zavarában egyedül a pozitív bölcsélet van hivatva szilárd erkölcsi meggyőződések fejlesztésére. A mai társadalom másik nagy szükséglete az európai népek nagyobb egysége. Erre is csupán a pozitív nevelés és szellemi hatalom képes.

A szellemi átalakulást követni fogja a világi (politikai, temporelle) hatalom szervezkedése. A társadalom minden egyes tagja nyilvános szereplő. A társadalom ez új rangfokozata a tudományok rangfokozatának elvét követi az általánosság és elvontság rendje szerint. A szellemi hatalom fölötte áll a munkás-osztálynak, bár a hatalom gyakorlása ez utóbbi kezében összpontosul. Az elmélkedő osztály böleselő vagy tudós és aesthetikai vagy költői osztályra különítendő szét; a munkás-osztály pedig föloszlik a kereskedők, kézművesek és parasztok osztályára. A társadalom rangfokozatának középső osztályát a bankárok alkotják, kik a nagy vagyonnak sáfárai. Ha értelmileg és erkölcsileg társadalmi hivatásuk magaslatán állanak, a vezérszerep őket illeti meg. A közrend s jogbiztonság nyilvános áldozatkészség által biztosítandó.

Ezen szervezet a proletárokat egyrésről annak a tudatára emeli, hogy a tőke összpontosítása az ipar fejlődésének szükséges kelléke és a gazdagság szétoztása közömbös dolog; másrésről a gazdagokat meg fogja győzni arról, hogy ők a pénznek és vagyonnak csak sáfárai, kik a vagyon fölhasználásáról erkölcsileg felelősek. Az érdekközösség önkénytelen és ellenállhatatlan szövetséget alkot a gondolkozás és a hatalom, a pozitív böleselők és a proletárság között.

A társadalomnak ezen új rendje azonban csak lassan fejlődik és egyelőre Nyugat-Európa öt nagyobb nemzetére terjed.¹ Páris az emberiség szíve. A nagy európai köztársaság előőrse Franciaország; követni fogja előbb Itália, azután Németország és Anglia, végül Spanyolország.

A pozitív társadalom újjászervezésére egy bizottság alakítását ajánlja (nyolcz francia, hét angol, hat olasz, öt német és négy spanyol tagból). A pozitív egyház ezen quasi-conciliumának

¹ A Systéme már 1854. évre reméli, hogy a pozitív vallás általános lesz. Hét év elegendő a monotheistikus, 13 a polytheistikus és fetis-imádók megtérítésére. IV. k. 502.

főadata : a positiv bölcselet továbbképzése, bölcseleti collegiumok szervezése, a positiv nevelés kiterjesztése . . . , szóval a politikai élet újjászervezése útjának positiv alapelvek szerint való egyengetése.

Az emberiség nagy eszméje értékesebb Isten eszméjénél. Joggal írhatta Comte 1856-ban főpapi körlevelében : „Politikám távol attól, hogy bölcseletemmel ellentétben állana, ennek természetes folyománya és folytatása, a mennyiben a bölcseletet azon czélból dolgoztam ki, hogy politikámnak alapul szolgáljon“.¹

Litré már 1852-ben elvált Comte-tól, csupán a Cours bölcseletét fogadván el. A politikai és vallásújításról lemondott.

Comte meghalt 1857 szeptember 5-én. *Congrève* eljött Londonból azon reményben, hogy ő lesz Comte utódja a positivismus főpapi hivatalában.²

A temetés és emlékünnepegy között Comte tanítványai szeptember 14-én *Lonchampt* lakásán összegyűltek. Dr. Bridges mellett ült *Congrève*, midőn *Lonchampt* arra kérte, hogy a másik szobába távozzék, a hol *Audiffrent*, *Bazalgette*, *Froley* és *Robinet* tartózkodtak.

Ki legyen tehát Comte főpapi székének örököse? *Audiffrent* Comtenek legbizalmasabb embere és végrendeletének végrehajtója.

¹ Olv. *Robinet*-nél. V. ö. *Sémérie* : Pos. et cath. „Ma Synthèse subjective, ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité, va continuer ma Politique positive, comme celle-ci prolongea ma Philosophie positive, début nécessaire de ma grande trilogie. Circ. aun. d'Auguste Comte. Églises Brésiliennes et Chiliennes. 1886. 86 l.

Sőt már 1851 márcz. 24. II. körlevelében : „La philosophie positive n'éme de la science réelle que pour aboutir à la vraie religion“. U. o. 4. l.

Je ne parle pas — írja *Edger*nek 1857 áprilban — Les faux positivistes, très nombreux aux États-Unis comme en Angleterre, qui rejettent ma Politique en admettant ma Philosophie : ceux-là doivent bientôt devenir nos principaux ennemis. Lettres d'Auguste Comte a Henry Edger et a M. John Metcalf. Paris, 1889. 60. l.

A II. körlevélben i. h. 7. l. : „La nouvelle doctrine universelle maintenant deux sortes d'adhésions : les unes insuffisantes, quoique plus anciennes, se bornent aux principes philosophiques ; les autres, plus récentes, mais seul complètes, s'étendent aux conséquences sociales“.

² A chapter of the early History of Positivism. Essays by Richard Congrève. Vol. II. London. Reeves and Turner 1892. 92. l.

Lonchampt maga mondta: A francia tanítványok közt Audiffrent a legalkalmasabb. Audiffrent azonban visszautasította a neki följánlott méltóságot. *Laffitte* a temetés előtt elutazott Párisból és csakis az emlékünnepele után tért vissza. Vitatkozás közben Audiffrent Congrève-hez fordult és őt jelölte ki. Határozatot azonban nem hoztak.

Az emlékünnepele után Bazalgette Congrève-hez ment és azt mondá, hogy Robinet lesz a főpap. Congrève, minthogy nem nyilvános ülésben és mindnyájuk jelenlétében történt a választás, ellenkezett. Az ünnepély után eltávozott Robinettel, és Robinet azt vallotta, hogy ő is pusztán Audiffrent könyörgésére egyezett belé.

Rövid idő multán *Laffitte* is visszatért Párisba és gyűléseztek a Monsieur Le Prince utczában. Mindnyájan jelen voltak; dr. Foley helyett azonban *Laffitte* volt ott. A vitatkozás nyugodt mederben folyt. Congrève-nek az volt a véleménye, hogy *Laffitte* volna a legalkalmasabb Comte főpapi székére. *Laffitte* ellenkezett; később azonban beleegyezett. Megválasztásában mindenki megnyugodott.

Azonban az első körlevél eredményei tanusították, hogy megegyezés csak látszólag volt. 1878-ban elváltak Congrève és Audiffrent; 1883-ban pedig a brazília pozitivista apostolság Lemos vezetése alatt. A párisi disszenterék, a londoni Congrève-csoport, a brazíliai és chilei apostolság tartják magukat Comte igazi utódainak.¹

¹ Irodalma: Dr. Congrève: *Circulaire adressée a tous mes cor-religionnaires, à tous les disciples d'Auguste Comte*. Londres 17. Juin 1878. *La Revue Occid.* Londres, le 5. Juin 1878. Dr. Audiffrent: *Lettre à M. R. Congrève*. Marseille, le 12. sept. 1878. Dr. Sémérie: *Lettre à Monsieur R. Congrève*. Paris, 1878. Dr. Bridges: *Appeal to English Positiv.* Londres, le 12. Oct. 1878. E. S. Beesly: *Remarks on dr. Congrèves Circ.* Dr. Congrève: *My Answer to dr. Bridges*, Londres le 25. Oct. 1878. f. i. m. Congrève R. Boudeau et Monier: *Une question de fait*. Paris, le 26. Oct. 1878. Drs. Audiffrent et Sémérie: *Après la légende l'histoire*. Déc. 1878. Henry Dix Hutton: *Letter to Mr. Laffitte*, Dublin, le 28. Janvier 1879. Dr. Audiffrent: *Lettre à M. Emile Laporte: Lettre a M. Finance*, Mai, 1879. Dr. Sémérie: *Les Eléments d'action de Pierre Laffitte; La Politique Républicaine à propos de l'article 7. Lettre à M. Clémenceau*. Paris, 1879. Dr. Congrève: *Lettre à M. Emile Laporte*. Londres, Février 1880. Dr. Audiffrent: *Le Positivism des derniers temps*. Paris, October 1880. Dr. Sémérie:

Második fejezet.

A vallásos propaganda.

Comte nemcsak arra törekedett, hogy a társadalom új szervezetét elméletben megállapítsa, hanem, hogy e szervezetet a gyakorlatban is megvalósítsa. Csillagászati előadásai bevezetésében gyakran szólott a pozitív szellemről általában. 1847-ben tizenkét előadásban, mintegy a csillagászat bevezetéseül, már nagy vonásokban megrajzolta a nyilvánosság előtt vallási-politikai rendszerének tervezetét. Ezek alapján adta ki 1848-ban a „Discours sur l'ensemble du positivisme“ című könyvét.

1848 február 24-én kiűtött Párisban a forradalom. Comte elérkezettnek vélte e pillanatot, hogy a néptömeg segélyével eszméit életbe léptethesse. Az utcákon vérpatakok folytak; az ágyúk dörögtek; Comte pedig a pozitivista társaság megalkotására (*Société positiviste*) buzdító felhívást fogalmazott, melyet ugyancsak e hó 25-én a szélrózsza minden irányában szétküldözött.

1848 márczius 8-án megszabja a fölvétel föltételeit. Az aspiránsok értelmi és erkölcsi képessége felől Comte maga ítél. A társaságnak tagjává csak az lehet, a ki a „Discours“-ra megesküszik. A protestánsok iránt bizalmatlanságot szavazott, mert nézete szerint mindannyian forradalmi hajlamúak.

A társaságnak czélja: kölcsönös megbeszélések, iratok,

Ma Réponse à M. Laffitte. Lettre à M. Congrève. 1880. Dr. Audiffrent: Circulaire annuelle adressé à chaque coop. de la Prop. du Pos. Paris, le 15 Janvier, 1881. L'Apost. posit. au Brésil. 1882, 1884, 1885, 1886, 1888, 1889—91. Rio de Janeiro: Lettre à M. Miguel Lemos et à tous ceux qui réunit autour de lui l'amour de l'humanité. 1887. Circ. exceptionnelle par Dr. Audiffrent, Paris, 1886 Miguel Lemos: Pour notre maître et notre foi. Le positivisme et le sophiste Pierre Laffitte. Rio de Janeiro, 1889. Church of Humanity: Some Sentiments of our South American Brethren. Collected by Thomas Carton. Liverpool. Posit. 1886. M. Lagariggué: Véritable opinion posit. sur la situation politique actuelle de la France. Les Partis actuels elevant le Positivisme. Le Polit. Pos. et M. Jules Ferry. 1889. Le faux et le vrai positivisme. Paris. Apost Posit. 1892. Inauguration de la Salle des Conférences de l'apost. posit. de Paris, 13, rue de Poissy, 13. Le dimanche 16. Okt. 1892. Paris, 1892. és ugyanitt: Lettre de M. Léon Kun indiquant les motifs de sa séparation de groupe Laffittiste (né à Pápa (Hongrie) le 21. nov. 1845.) Circulaire except. Paris, 1886.

előadások, a törvényhozó testületek és kormányokhoz intézett felhívások által a positivismus győzedelmét előkészíteni az események folyamába való közvetetlen beavatkozás nélkül.

A nyilvános előadásokat maga Comte tartotta. A Palais-Cardinal terme már nem a csillagászat tudományát, hanem az emberiség általános történelmét és a vallásalapító programját hangoztatta. 1851 október 19-én tartotta Comte utolsó előadását, midőn az engedélyt megvonják tőle.

Comte már 1851 október 19-én, midőn az emberiség általános történelméről a *Palais Cardinalban* tartott előadásait befejezé, mondá: A mult és jövő névében megkezdik az emberiség elnélkedő és gyakorlati szolgálai hozzájuk méltó módon a föld ügyeinek általános vezetését, mint végre a valódi erkölcsi és anyagi gondviselés képviselői. És ebből a vezetésből kizárják Istennek különféle fajtájú rabszolgáit, t. i. a katolikusokat, protestánsokat és lévitákat, mind meg annyi reactionárius és zavaró elemet.

1852-ben a csárhoz intéz levelet¹ és fölszólítja, hogy országa kormányzatát positiv alapokra fektesse; hasonló szellemben ír Reschid pasának, az ottomani birodalom nagyvezérének.²

1853-ban sürgős tanácsokkal fordul a *francia köztársaságiakhoz*. Felszólítja őket, hogy a szabadság, egyenlőség és testvériség jelmondatból az egyenlőséget egyszerűen töröljék, mert az újjászervezés műve elé akadályt gördít. A parlamentarismus eltörölendő; sokkal czélszerűbb volna valamely erőyes dictaturának a föllállítása, kizárván a hivatalokból mindazokat, kik már 1848 előtt állami hivatalt viseltek.

1855 augusztusában³ a *conservativekhez* fordul az Appelben. Ezen iratát tulajdonképen a kormányokhoz intézte, mintegy a a positivisták kété befejezéseül és megkoronázásául. *Conservateurs* alatt azt a heti szemlét érti, melyben Bonald és Chateaubriand vezetése alatt és Lammenais ékesszólása által a conservatives öt éven (50—55) politikai nézeteiket hangoztatták.⁴

¹ Lettre à Majesté le Tzar Nicoles. 1852. dec.

² Lettre à S. Exc. Reschid Pasa, L. Syst. Pol. Pos. III. k.

³ Appel aux Conservateurs par le Fondateur du Positivisme. Paris, Aout 1855. Megkezdte az írását júl 3-án és befejezte 10-én.

⁴ Megjelenését előre jelzi Comte 1855 jan. 15-ikén kelt körlevelében.

Ezen politikai röpirat eszméi: Frankhon 1789 óta a reactio és fejtelenség (anarchia) örvényei között inog. Az örvény szünetlenül kavargó. Hatvan év óta mind hatályosabban nyilvánul a rend és haladás összeegyeztetésének szükségessége. Ezen körülmények szülték azon hatalmas conservatív pártot, mely sem a forradalom, sem a reactio elveit vallani nem akarja.

A forradalom óta tartós kormányzat megállapítására sem a theologia, sem a bölcselet nem képes. Míg a világboldogító tan országa el nem érkezik, az empirikus világnézet a rend uralmát a reactio képében, a haladás elvét pedig az anarchia fejtelenségeiben látja. Mióta fölébredt a szívekben a szervezkedés szükségérzete, a skepticismus, mely a rombolás e századának megfelelő, képezi megvalósulásának legfőbb akadályát.

Comte a conservatívokhoz fordul.¹ Ezeknek főkötelességük politikai uralomvágyuknak átalakítása az erkölcsi és polgári fölény biztosításával. A theologismust meg kell fosztani minden hivatalos jellegétől; a vallásoktól meg kell tagadni minden államsegélyt. Mind Istennek, mind az emberiség vallásának papjai a hívek önkéntes segélyéből éljenek! És ez erkölcsi tekintélyt és befolyást szerez. Ekkor minden visszafelé törekvő irányzat felbomlik; a katolikus törekvések pedig ötszázados elnyomatás után nagyobb függetlenségre tesznek szert, mint a középkorban. Megtisztulhatnak és átalakulhatnak a vallásos újjászervezkedés kedvező irányítására.

Bár a katholicismus, mióta Nyugat szellemi vezetése kihullott kezei közül, a secták sorába lépett: mégis részesüljön mindama tiszteletben, mely szolgálati egyetemeért őt megilleti. Másrésről a katolikus megszabadul az egyházi költségvetés békói alól; a püspöki fegyelem, mely anyagi befolyássá fajult, nem fogja elnyomni tudni a méltó papok törekvéseit. Kedvezően fogja támogatni őt a nőnem. A szellemi hatalom minden politikai hatalomtól független célpontja elérésében.

Az emberiség vallásának apostolai helyre fogják hozni a három utolsó század igazságtalanságait a katolikus synthesisel szemben. A haladó theologia előkészíti a törvény végleges uralmát. Az előítéletekből felszerült szellemek el fogják ismerni, hogy a középkor hite semmi észszerűtlenséget sem foglal magában, mint azt, a mi az isteni mindenhatóság tanából szükségképen

¹ 68—80. l.

folyik. Minthogy a protestánsok és deisták a monotheismus alapvető hitágazatát elfogadják, semmiképen sincsennek följososítva a többi hiedelmek bírálgatására, a melyek a kettős hatalom szétválasztásának gyakorlati czélja szerint alakultak.

Egyedül a positivismus állíthatja vissza a catholicismus becsületét (rehabilitálhatja) főleg a mult, de a jelen nemzedék irányában is. Az úgynevezett reformátorok vallás-újító jogosultságukat már azzal is bebizonyították, hogy Nyugat egész monotheistikus rendszerét a zsidóság szent könyveinek általános és mindennapos olvasására szorították s alacsonyították le.

A positivisták szövetséget (ligue) fognak kötni ama theologus világnézetekkel, melyek a szellemi fegyelem újjászervezésének szükségét elismerik. Mindenki, ki az erkölcs fölényét a politika fölött elismeri, többre becsüli a rokonszenv működéseit az anyagi tevékenységeknél; legyen egyébként bárminő hite, fogjon össze a vallásos újjászervezkedés nagy munkájában. A természet-fölötti hiedelmek visszavonhatatlan hitelvesztettsége után egyetlen felekezet sem képes egyesíteni a többi. Az elszigeteltség elerőtleníti őket a hitetlenség hydraíval szemben. A szellemi erők egyesítésére csakis azon hit alkalmas, mely egyesíteni képes az ideiglenes synthesiseket, vagyis a positivismus, az általános vallás.

Kiválóképen a nők vannak hivatva a positivismusban rejlődő erőt felfogni, mely tényleg összesíteni és egyesíteni képes a vallásos lelkeket. El fogják ismerni az erkölcsi szükségletek élenkben érzett impressiói folytán, hogy az egység tökéletesebb és állandóbb leszen, ha mindent az emberiséggel hozunk viszonylatba, mint ha az Istenhez való viszonyt kényszerítjük ki. A szívnek állandó művelése, melyet a catholicismus oly csodálatosan táplált, több állandóságot és kiterjedést nyer a positivismus rendszere által.

A vallásszövetség akkor leszen teljes, ha a musulmánokra is kiterjed.

Ha már a reactio minden félelme eloszlott, az emberiség vallásának apostolai ki fogják mutatni a jesuitismus iránt a történelem valódi bölcséletének szelleme szerint kijelölendő és a cultusban megtestesítendő rokonszenvüket. A mai catholicismusnak szerepvívői lemondanak a hivatalos uralomról és jobb alapokon fogják megkísérteni a méltó papság szellemi függetlenségének a megalapítását. A Szűz-Anyának tisztelete akként fog

átalakulni, hogy a katolikus népeket előkészíti az emberiség imadására. A pozitivistákkal karöltve fognak haladni a nők és a reformált jesuiták.

E történelmi folyamat hasonló lesz a keresztes-háborúk századához, míg a protestantizmus durva erőszakkal meg nem szakította a haladás folyamatát.

A katholicizmus a pozitivizmus legkiválóbb úttörője, miként szükségképen előzménye volt. Kíváncos dolog mind a nyilvános, mind a magán-jó érdekében, hogy az emberek lélekben katolikusok maradjanak, míg pozitivisták nem lesznek, hogy kikérüljék a skepticismust. Az emberiség fejlődésének törvénye a vallásosság felé gravitál. (Az ember mindinkább vallásosabb lesz.) A katholicizmussal együtt a communizmus segédkezéért folya-modik.¹ Ez a politikai, amaz a vallási problémát veti föl. Csupán a vallás képes gyógyítani az irigységet, mely a szivekben kél a magasabb osztályok iránt.

Az előkészület stadiumában csakis az úgynevezett conservativek uralkodhatnak. A végérvényes szervezkedés a pozitvista államférfiakat illeti. A dictatura az átmenet állapotában egyeduralmi, míg a pozitív hit uralma el nem érkezett. A haladás biztosításául a monokratikus (egyeduralmi) dictaturának köztársaságinak kell lenni.

Comte végre is a jesuiták rendfőnökéhez fordult. Míg a Cours egészen maradiaknak (retrogradoknak), politikájukat képmutatóknak és macchiavellizmusnak tünteti fel; a Système mind többre becsüli e rendet, mert minden anyagi haszontól eltekintve a szellemi (papi hatalmat) súlyedéséből fölemelte. Szent Ignácot, Xavéri sz. Ferenczet és Bourdalouet kalendáriuma is fölvette, Sabatier tanítványát, ki Olaszországban származásból született, bízta meg a jesuiták főnökével való tárgyalással.

Sabatierhez már 1856 szeptember 17-én írta Párisból:² A valóságban a jesuiták főnöke a katholicizmus feje. Hivatalosan bár nincs elismerve; azonban Nyugaton mind nagyobb mérvben fog e nézet nyilvánulni, a mint a szellemi szervezkedés szükségének érzete öntudatosabbá válik. A mint a *Synthése subjective* a következő évben (1857) meg fog jelleni, utána *Appel aux*

¹ U. o. 104. laptól.

² Kiad. és m. i. levél.

Ignacienst fogja megírni,¹ melyben felszólítja a jesuiták főnökét, hogy a katholicismus szellemi fejének nyilvánítsa magát. Fölhívja, hogy Párist válaszsza lakóhelyül és biztosítsa az igazi köztársasági érzelmek nevében társadalmi tevékenységének szabadságát. A kik Nyugat vezérletére vannak hivatva, azoknak az emberiség fővárosában, a valóban hatályos impulzusok egyedüli székhelyén kell lakniok.

A katholicismus és positivismus vállalva működne a szellemi és erkölcsi hatalom megszerzéseért és közös megegyezéssel kiküszöbölnék a protestantismust, deismust és skepticismust, a modern szellemi betegség eme három nemét, eltörülnék a vallásügyi költségvetés tételét az amerikai rendszer szerint.

Sabatiernek tehát egyetlen küldetése annak a megértetése, mily kedvező fordulat állana be az által a jesuitákra nézve, főleg Franciaországban. Spanyolhont és Olaszországot más egyéb congregatiók árasztották el, kik különben is képtelenek bármily társadalmi működésre. Franciaországban a jesuiták törekvése eddig meddő vala. A főpapok urai a helyzetnek; a püspöki fegyelmezés csupán anyagi levén, a költségvetés eltörlése szakadást nem fog előidézni. Az anyagi függetlenség a jesuiták körül csoportosítja a francia papságot.

Magyarázza meg továbbá Sabatier a jesuiták főnökének a positivismus segítéségének előnyeit. A positivismus feje folyton és sürgetőleg követeli a theologia, methaphysika és tudományok költségvetése tételeinek törlését; mert ez az újjászületésnek föltétele. A tételek törlése folytatólagos is lehet; más rendben is történhetik. Valószínűleg a cultus-budget törlésével fog kezdődni, mert ez a közönség előtt legellenszenvesebb. A katolikus papságnak dicsősége lesz, ha ő maga kezdeményezi.

Többről egyelőre ne szóljon. Terveit majd hat év után Comte nyilvánosan fogja kifejteni. Az értelem és erkölcs követelményei kényszerítik a katolikusokat és a positivistákat a szövetség megkötésére azon munkaközösség czéljából, hogy az Isten-hívők a katholicismust, a hitetlenek pedig a positivismust fogadják el. Csakis szervező és szervezett tanoknak van létjogosultságuk; a kritika a haladásnak kerékkötője és forradalmi, tehát elvetendő.

¹ 1862-ben.

1857 márczius 6-án írt levelében már dicséri Comte Sabatiert és üdvözli fontos és nehéz küldetésének sikeres teljesítésében. A szeretett tanítvány bölesen belátta a positivismus felsőbbbségét a katholicismus felett, nemesak eszméinek fenkölsége, hanem az érzelmek mérséklete és emelkedettsége miatt is.

Sabatier 1859 február 26-án megkezdte működését. Miután feleletet nem nyerhetett, maga ment el a rendfönök lakására, hol P. Rubillon fogadta. Csodálkozott, hogy Rubillon a híres böleselőről mit sem hallott. P. Rubillon azt válaszolta, hogy a jesuiták szegény szerzetesek, kik éppen nem foglalkoznak a politikával. Azon rendnek, melynek erőforrása Krisztus, tagjai nem szövethetnek olyanokkal, kik Krisztus Istenségét tagadják.¹

Comte rendkívül csodálkozott azon, hogy Rubillon hátramaradottságában nem tudja Ignác előnyét Krisztus felett. Sem Sabatier, sem Comte nem tehetnek róla, hogy azok, kiket Ignác tanítványainak vélt, egyszerű jezsuiták, kik Nyugat-Európa helyzetét félreismerik, a czélt az eszközöknek feláldozzák. Tudatja Sabatierrel, hogy mai nap küldeni fog neki a jesuiták főnöke részére egy-egy példányt a katholicismusból, az Appel-ből, a VIII. évi körlevélből. Kedvező fogadtatás esetén a Politique positive negyedik kötetét fogja megküldeni, bár fél, hogy nem olvassák el.²

1857 április másodikán jelenti Comte Sabatiernak, hogy mialatt ő Rómában sz. Ignác tanítványaival tárgyal, addig egyik tanítványa New-Yorkban az amerikai katholicismussal keres érintkező pontokat, a kik minden szellemi uralomnak hiányában megközelíthetőbbek és megnyerhetőbbek.

Comte az első kudarcz után föl nem adta reményét. Sabatier a megbízás szerint átadta P. Beckx rendfönöknek a positiv kátét, az Appel, a VIII. circularis egy-egy példányát azon kérelemmel, hogy egyelőre rendszerét tanulmányozni szivesked-

¹ „Nous sommes de pauvres religieuses, étrangers à la politique. Nous ne pouvons accepter aucune ligne qui n'aurait pas pour l'objet direct le triomphe du nom de Jésus. Nous savons que l'ordre européen peut être gravemen troublé; mais nous ne pouvons rien que de nous faire massacrer au nom de Jésus. Soyons amis, mais en agissant chacun de notre côté“. Lettre et M. Georges Audiffrent Paris, le mardi Arcitote, 69. 27. 1.

² Ez utóbbit Audiffrentnek írja: Lettre a Miguel Lemos Paris, Rue Claude-Bernard, 1887.

jenek. Együttal tudomására hozza 1863-ra az Appel aux Ignaciens megjelenését.

Sabatier azon meggyőződéssel távozott, hogy ha a forradalom kitör, miként a jesuiták Istenért, akként az ifjú positivisták a jesuitákért mennének a halálba.

Laffitte, a dissenter positiv egyháznak feje nagy naivságnak tartotta Comtenak ezen kísérletét.¹ *Audiffrent* véleménye szerint azonban ez egy egyszerű politika fegyverténye.

Comte az utóbbi időkben, midőn Audiffrent szüntelen körülötte volt, azt mondotta, hogy meg fogja mutatni, mi egy főpap és mit ért ő a positivismus ünnepélyes bevezetése alatt. Ennek a munkának csupán előjátéka volt a jesuitákkal való kísérlet. Az volt a célja, hogy egyetlen actióba egyesítse mindazokat, kik a vallás szükségességét hirdetik, azok ellenében, kik minden vallást elvetnek. Kevéssel halála előtt, május hóban, írta Audiffrentnek, mit már előző év szeptemberében Sabatiernek írt: „*Votre appréciation générale de ma ligue religieuse est radicalement saine; la portée n'en est bien senti jusqu'ici que parveus*“.

Comte a concordatum eltörlése céljából fordult a jesuiták fejéhez. És ez nagy haszonnal járt volna mind a catholicismusra, mind a pápaságra. A nemzeti egyházak különbségét el kellene törölni és a pápaság kezében egyesülni, a mit némileg a pápai csalatkozhatatlanság meg is valósított. Felszabadította volna a papságot a földi érdekek járma alól és fölemelte volna méltóságát. Előkészítette volna a sophisma és anyagelvűség két gőczpontjának, az egyetemnek és a tudományok akadémiájának eltörlését. Az egyház feje névleges tekintélyének el kellene törpülnie a jesuiták fejének sokkal realisabb tekintélye előtt.

Comte *Lamennais*-re támaszkodott, ki szintén megkísérelte az egyház anyagi függetlenítését az államtól.

Littre azt állítja, hogy a M. Sabatier által átnyújtott positivista kátét a Comte ajánlatával együtt megtalálták egy nyilvános kereskedésben érintetlenül és felvágatlanul.

Laffitte azt írja a *Revue Occidentale*-ban, hogy Comte fejét

¹ V. ö. Lettre a Miguel Lemos. Par Dr. Audiffrent. 1887. nov. 19. Paris. 63. Rue Claude-Bernard 12. 20 s k. l. és Los Desafios ante la Moral positiva y la Senda del Porvenir. Lagarrigue. Santiago de Chile. 1886 16 lap.

vesztette, midőn ezt megkísérlette. Azonban nem kell felejteni, ez Audiffrent véleménye, hogy a híres Jézus társaságát sem lelkesíti már alapítója szelleme, és tagjai között nem számlált valódi Ignác-híveket. Már sz. Ignác életében *Lainez* a forradalom és a protestantismus ellenében megváltoztatta az ellenállás eszközeit és lemondott a katholicismus újjászületésének megvalósításáról.

Most már látni lehet, hogy a monarchia visszaállításának minden reménye elveszett. Be fogja tehát látni a társaság, hogy egyedül a positivismus tudja a társadalom közhasznára kezelni. Ha ők sz. Ignácznak valódi tanítványai, el fogják ismerni, hogy pusztán az érzelmekre való hivatkozás révén tudják megtartani körükben a hívőket, kik különben a forradalom karjaiba dőlnek. Lemondva a szövetségről, akaratlanul bár, de ennek elérkezését siettetik.

Azonban több mint valószínű, hogy mielőtt a fejtelenség legszélsőbb határáig jut, közeledés fog történni azok között, kik a magán- és nyilvános jólétet erkölcsi fegyelemnek rendelik alá és azok között, kik egy vallásnak szükségességét elismerik. Tényleg már a protestáns egyházak is közelednek Róma felé. A pápai követ megbízó-levelét Londonban elfogadták.

Vagy a katolikusok kebeléből fog kiindulni a cultus-költségek eltörlésének indítványa, vagy a forradalom fogja erőltetni. Ekkor azonban kényszer-szövetség fog létre jönni a positivismus és a régi theologia hitek között. A közös érdekek kényszere folytán történő közeledés előkészíti a további szövetkezést.

Szükséges dolog-e tehát, hogy a jesuiták positivistákka legyenek? mint nevetve kérdi *Laffitte*. Nem szükséges. Elégséges leszen, ha a hit vezérei belátják, hogy a forradalmi sophismák és a téveteg tudománnyal szemben olyan egységes tanra van szükségük, a mely föntartja a dogmák elvesztett tekintélyét a társadalom közjava céljából.

Comtenak soha sem volt az eszében, hogy sz. Ignác tanítványainak főnökével formális szerződést kössön. Midőn *Sabatiert* hozzá küldte, nem volt egyéb célja, mint föltárni a modern forradalom természetét és segélyt ajánlani a fejtelenség sophismái árjának feltartóztatására. Vissza kell utasítani mindenkit, ki föl nem érti, hogy a társadalom föl nem állhat vallás nélkül. A kik pedig erről meg vannak győződve, azok egyesüljenek

közös működésre. A positivisták czélja egyesíteni a hívőket a hitetlenek ellen; azokat, kik imádkoznak, azok ellen, kik nem imádkoznak. Ez volt Comte szemében a liga eszméje.

Egyetlen ellenvetés tehető ellene, hogy a kísérlet elhamarkodott volt.

A monarchia helyreállításába vetett remény ki fog halni. A katolikus papság mind jobban és természetesen a híres Jézus-társaságban fog kifejeződésedni. És pedig alapítója nagyszerű hagyományaihoz fog visszatérni. A pápa helyét a rendfőnök foglalja el. A fejlődés góczpontja Páris és nem Róma. Mielőtt a katholicismus a positivismusba olvadna, ezen átmeneti szervezeten megy keresztül.

Loyola a szeretet és hit nagy hagyományainak örököse. A XVI. század ligája a Szűz-Anya védő szárnyai alatt alakult; a XIX. század a szeplőtlen Szűz-Anyát hívja segítségül, a kiből a positivismus az egész emberiséget személyesíti multjával és jövőjével együtt.¹

Kozáry Gyula.

(Folyt. köv.)

¹ Lagarrigue előbb id. munkájában a katolikus nemzeteket védelmezi a protestáns nemzeteknek fennen hánytorgatott fensőbbisége ellen. Hivatkozik Sz. Ignác intézményére. Ezen intézmény legyőzhetetlen vallásos katonaság. U. o. 17. l. Ignác katonái a világ erkölcsi hősei. (Los ignacianos invadieron el mundo eccal conqui stadores morales). Apostolok tele okossággal és vallásos buzgalommal, kik ezer és ezer lelket meggyőztek. Alig jelentek meg a Pascal provencei levelei (Lettres Provençiales), Bourdaloue atya Párist elragadta szent és mélyes ékesszólásával, kit maga a kételygő Voltaire is Európa szónokai mintaképének nevezett. Mint hitküldöttek a legtökéletesebbek. (Come misimeros, son los mejores que hey a tenido el género humano.) Nevelésük páratlan. A mit Paraguay köztársaság benszültjeivel műveltek, páratlan esemény gyanánt tündöklök a történelem évkönyveiben. E szerzet nevelte egész Európát. Nagy érdemeket szerzett a család, a haza és az emberiség körül.

DESCARTES MECHANIKÁJÁNAK ALAPTÉTELEI.

(Első közlemény.)

I. B e v e z e t é s.

Descartes ama nagy, munkás és fényes tehetségek közül való volt, kiknek a gondviselés által nemcsak az adatott meg, hogy a mai értelemben egy tudományszak körében irányt mutató, korszakos vívmányokkal gazdagítsák meg az ismereteknek eddigi mértékét, hanem az is osztályrészökhöz jutott, hogy a tudományok mai osztályozása szerint több tudományág körében is biztosítsák, tudományos alkotásaik révén, nagy nevük halhatatlanságát. Descartes-nak az átlagos emberi tudást és munkaképességet nagy arányokban felülmúló tehetségével elért tudományos alkotásai s ezek alapján tudományos érdemei is kiváltképen a philosophia körébe tartoznak. De egyfelől azért, mert a philosophia az általános, az egyetemes, a minden oldalú tudás és ismeretek rendszerezésére törekszik, másfelől pedig, mert Descartes idejében a tudományoknak Aristoteles-féle osztályozása változatlanul állott még fenn s e szerint a physika a philosophiának egyik részét képezi: Descartes munkássága a physika körére is szélesen kiterjedett. Ezzel a munkásságával aztán, melynek alapjait az ő nagy életbölcsesége, gazdag physikai alapismeretei és tapasztalatai, továbbá fáradhatatlan tudás- és kutatásvágya és hatalmas alkotóereje képezték, megteremtett egy oly physikai rendszert, mely a természet-vizsgálatnak két irányát: a bölcsészeti és az empirikust egyesíti magában és a mely nem csupán tudomány-történeti jelentőségénél fogva nevezetes, de — Galilei physikája mellett — elhatározó befolyással volt arra is, hogy a physikai ismeretek szerzésének eddigi módszere megváltozzék.

Nem czélom, hogy ezzel az alkalommal Descartes physikai munkásságát a maga egész terjedelmében méltassam. Kortársai, sőt az újabb kor physikusai és bölcsesei által is physikai munkásságának több helyén is félre értett, vagy félre magyarázott eme lángelmének csakis ama rendszerét teszem ismertetésem és bírálatom tárgyává, különösen ide vonatkozó főbb műve¹ alapján, melyet a *mechanika alaptételeire* vonatkozólag felállított.

Hogy Descartes a physikának az ő korában ismert tünény-csoportjait nemcsak közvetlenül tanulmányozta, hanem azok megjelenési és lefolyási törvényeit az ő bölcészeti rendszerével megegyező s azt több tekintetben kiegészítő rendszerességbe foglalta, arról maga tesz tanuságot a *Módszerről* szóló értekezésének ötödik részében. Itt u. i. részletesen előadja, hogy miután a pilosophia főkérdéseit megelégedésére megoldotta, néhány kétségbe vonhatlan természeti törvényt fedezett fel s a belőlök vonható következtetések útján olyan igazságokhoz jutott el, „a melyek hasznosabbak és fontosabbak mindannál, a mit ezelőtt tanult. vagy tanulni csak remélhetett is.”² Ezek közül az igazságok közül aztán a főbbeket egy értekezés keretében oly rendszerbe óhajtotta volna egybefoglalni, mely mindazt tartalmazta volna, a mit a *testek természetéről* tudott. De minthogy úgy gondolkozott, hogy egy értekezés körében mindazt nem helyezheti kellő világításba, a mi erre a kérdésre tartozhatik, kisebb térre fogta physikai munkásságát s *Világ* című művében bőven s rendszeresen kifejtette nézeteit a fényről s ezzel kapcsolatban a napról, az állócsillagokról, a bolygókról, üstökösökről, aztán a földről, az ő vonzásáról s a rajta levő testekről, továbbá a világ anyagáról, a természet törvényeiről, az égi testek tulajdonságairól, a víz és levegő mozgásáról, a tüzről, néhány physiologiai kérdésről s végül a lélekről.

Sajnálhatjuk, hogy Descartes-nak ez a tartalmilag gazdagnak látszó műve, mely véleményét s elméletét adta volna elő az ő korában ismert physikai tünények felől, nem láthatott napvilágot, sőt barátai szemei elől is örökre rejtve maradt. Abban az időben fejezte be u. i. munkáját, mikor Galileinek tragikus

¹ Renati Des-Cartes: Principia Philosophiae. Amsterdami, 1692.

² Descartes: Módszer V. 28. l. Philosophiai írók tára. Alexander fordításában.

sorsa új tanai miatt megfélemlíthetett minden függetlenül gondolkozó, a tekintélyekbe vetett hittel szembeszállani merészkedő tudóst. Bárha Descartes — szavai szerint — nagyon ügyelt arra, hogy ebben a munkájában semmi olyan újat ne fogadjon el, a miről határozott bizonyossága nincsen és semmi olyant ne írjon, a mit valakire, államra, vagy vallásra károsnak gondolhatott, mégis tartott attól, hogy nézeteiben s törekvéseiben csalódhatott.¹ Részt ezért, aztán a tudományos foglalkozás nyugalmáért, főleg pedig azért, mert e munkájában a Galilei-féle nézetekhez csatlakozott, attól az elhatározásától, hogy már kész művét közrebocsátja, elállott.

Ha azonban összehasonlítjuk a Világnak Descartes által a fentiekben részletesen előadott tartalmát a műveiben tárgyalt physikai kérdésekkel, arra az eredményre jutunk, hogy azokban s főleg fennebb említett *Principia Philosophiae* című művében a ki nem adott munka egész lényege benne foglaltatik.

Kétségtelen, hogy Descartes-nak ez az utóbb említett műve a jelen értekezésem címében foglalt kérdéshez a szükségesnél egyfelől többet, de másfelől kevesebbet tartalmaz. Többet, mert annak első része (De Principiis cogitationis humanae) Elmélkedéseinek tartalmát ismétli, harmadik részének (De mundo adspectabili) a naprendszer s a negyediknek (De Terra) a föld és jelenségei képezik a főtárgyat s így csak a második „*De Principiis rerum materialium*“ című része tartozik szigorúbban a kérdéshez, bárha a többi is s ezek mellett az Elmélkedések is szoros gondolati s eszmei összeköttetésben állanak ezzel. Kevesebbet tartalmaz aztán annyiban, mert az ő mechanikájának kiegészítő részei egyéb műveiben s Leveleiben vannak kifejtve. A Principiáknak a czímben megadott kérdésre szorosan nem tartozó részeit mellőztem tehát, figyelemmel voltam azonban Descartes ama mechanikai fejtegetéseire is, a melyek fő mechanikai munkáján kívül egyéb műveiben s Leveleiben találhatók fel.²

¹ Desc. Módsz. VI. 41. l.

² Desc. értekezéseit a Módszerről s Elmélkedéseit az Alexander-féle magyar fordításban, a Principia Philosophiae című művét, kellő összehasonlítás okából, a latin, a francia s a Kirchmann-féle német szövegben használtam. A Módszerre s az Elmélkedésekre való hivatkozások a magyar fordítás lapszámait, a Prin. Philosophiae-re valóké pedig a kikezdéseket jelzik. Pr. Ph. = Principia Philosophiae; M. =

II. A substantiák. A physika és módszere.

Annak a nagy, méreteiben hatalmas s a maga egészében összhangzó alkotásnak, a melyet Descartes bölcészetének nevezünk, integráns részét képezi Descartes mechanikai alapelveinek rendszere. Minthogy eme rendszer alapjainak lerakásában s egész kiépítésében Descartes azokat a gondolkodásbeli alapelveket s eszközöket használta fel, melyekkel philosophiai rendszerét megalkotta, azért mechanikai alapelvei a magok rendszerességében szorosan zárkoznak bölcészeti rendszeréhez, azt — mondhatni — kiegészítik, teljesebbé teszik s kerek egészsze formálják. *Isten* mint teremtő és fentartó, a *lélek* mint gondolkozó s a *test*, mint kiterjedt *substantia*, épp oly lényegbeli alapfogalmak Descartes mechanikai elveinek rendszerében is, mint bölcészetében. Éppen azért a két első substantiának Descartes-szerinti lényegét, ide tartozó rövidséggel, megemlítenünk kell, hogy aztán ezek útján eljuthassunk a Descartes-féle testeknek, mint a physikai tűnemények indítóinak fogalmához.

A mint ismeretes, Descartes a tárgyi és tartalmi igazság keresésének és megtalálásának lelki folyamatában kiinduló lépésül az *általános kételkedést* tette. Azt a kételkedést azonban, mely az igazság *módszeres* megismerésére törekszik s a mely így nem azonos a skepticismus tehetetlenségével.¹ Úgy vagyunk teremtve u. i. egész lényünkben, hogy folytonosan tévedhetünk s tényleg tévedünk is. Tévedünk abban, a mi saját lényünket illeti; csalódunk a dolgok alakjában és tartalmában; tévedünk érzékszerveink útján nyert észrevételeinkben s azok útján alkotott ítéleteinkben. Tévedünk még a mathesisnek absolute igaznak tetsző ítéleteiben is.³ Így aztán mások, előttünk, vagy a világ előtt tekintélyképen szereplők ítéleteinek gondolkodás nélküli elfogadása vagy benyomásainknak s érzéki észrevételeinknek feltétlen igazságképen való tekintése a tévedéseknek hosszú sorára vezetne. Éppen azért minden dolog látszólagos igazsága-

Módszer; E. = Elmélkedés; Ep. = Epistolae Omnes; Mech. = Tractatus de Mechanica; Lum. = Dissertatio de Lumine; Reg. = Regulae ad directionem ingenii.

¹ M. III. 20. 1.

² Pr. Ph. I. 5., M. I. 3. 1. és IV. 22. 1.

ban *kétkednünk kell* s csak azt szabad igazságnak elfogadnunk, *a mit elménk világosan és határozottan annak ismer fel és elfogad.* És viszont mindaz, mit elménk (*lumen naturale*) ilyennek fog fel, igaz is.¹

Az igazság keresésének Descartes-szerinti alapja tehát a *módszeres kétkedés.* Descartes „mindenben kétkednünk kell” ismeret-elméleti tételével az igazság-keresésnek sokratesi alapjaihoz tér vissza s mikor ezzel a gondolkozást a középkori scholasztikának, a merev dogmatizmusnak, a tekintélyekbe vetett hitnek nyűgei alól felszabadítja, egyszersmind a fizikai kutatás módszere is bizonyos tekintetben is irányt szab, a mennyiben az érzékek híradásait, mint az ismeretszerzésnek, Baco szerint, feltétlenül biztos alapjait ilyeneknek nem ismeri el. Kezünkben most az igazság-keresésnek Descartes-szerinti nyitjával, jussunk el vezetése mellett a Descartes-féle substantiák fogalmához, a nélkül azonban, hogy az azokhoz vezető utat részletesebb kritika alá vesszük.

Érzékeink gyakran megcsalnak minket s nines az a dolog, a mely valójában olyan volna, minőnek azt mutatják. Némelykor az erkölcsi dolgokban is oly nézetek után indulunk, a melyek igen bizonytalanok s még a geometria egyszerű kérdéseiben is megtévedhetünk. Tegyük fel azért, hogy mindaz, a miről tudomásunk van, csak látszat, merő tévedés. Kétkedjünk az égnek, a földnek, a testeknek létezésében; tagadjuk meg, hogy van testünk, hogy vannak érzékeink; higgyük el, hogy mi magunk sem vagyunk. A mikor azonban ezeket a lelki műveleteket végezem, a mikor mindezt elhiszem, a mikor csak valamit gondolok is, akkor bizonyára *létezem.* Ezt elmém egész világosan belátja. Hiszen ellenmondás volna, hogy az, a mi gondolkozik, abban az időben, a mikor gondolkozik, ne léteznék. *Gondolkozom, tehát vagyok.* Ez a Descartes bölcsészetének első, kétségbevonhatatlan *alulelve,* az első s legbizonyosabb alapigazság.²

Akaratlanul is az a kérdés táru ezután elem, hogy — ha tényleg létezem — mi vagyok, mi az én lényem, mivoltom? Lételem feltétele ama lelki műveletekhez van kötve, melyeket:

¹ M. II. 12. I., IV. 23. I. E. III. 71, 74. I., IV. 92. I., V. 94. I. Pr. Ph. I. 43.

² M. IV. 22, 23. I. E. II. 63, 65. I. Pr. Ph. I. 7, 10, 49.

kétkedem és tépelődöm, állítok és tagadok, képzelek és akarok etc. szavakkal fejezek ki és a mely lelki műveletek valamenynyien a gondolkodó életnek, a gondolkozásnak megnyilvánulásai. Magamtól és magamból mindent eltávolíthatok, mindent száműzhetek, de megmarad ezután is én bennem, én tölem elválaszthatatlanul az én létezésem feltétele és ismérve gyanánt a *gondolkodás*. Ezt világosan és tisztán belátom. És nem is vagyok egyéb, mint gondolkodó *lélek* = elme, ész, értelem, *res cogitans*. Gondolkodó lélek, a melynek *létele független tértől és időtől, független más tárgyaktól és dolgoktól létezésétől*; gondolkodó lelki valóság, Descartes szerinti önálló *substantia*.¹

Magamba mélyedve, azt is világosan belátom, hogy — mert vágyakozom a tudás után — ismereteim hiányosak s egész valómban tökéletlen vagyok. De határozottan érzem azt is, hogy bennem egy mindenekfelett tökéletes lény fogalma él. Józan eszem tisztán beláttatja velem az okságnak azt az elvét, hogy semmitől semmi sem származhatik és hogy minden okozatnak valamely azt előidéző olyan oka van, a melyben legalább akkora formalis = lényegbeli valóság van, mint a mekkora az okozatban objective foglaltatik. Tökéletlenségemnek világos belátása mellett és az okság emez elve szerint merő ellenmondás és lehetetlenség az a gondolat, hogy a bennem élő tökéletes lény fogalmát magamtól, magamból, vagy éppen a semmitől vettem volna. Merő lehetetlenség és ellenmondás, hogy egy tökéletes valóság egy kevésbbé tökéletestől, egy vég nélkül való lény egy végestől függjön és belőle következzen. Ezt az öntudatom ébredésekor már bennem lévő fogalmat egy valójában létező, minden tökéletességet magában egyesítő lény: *Isten* oltotta belém, ki a maga lételében úgy az én tökéletlenül gondolkodó valóságomtól, mint a hozzám hasonló, vagy más mivoltú lényektől s a testi dolgoktól *független, önálló substantia*. — És másfelől, minthogy ennek a végtelen tökéletes substantiának élő fogalma lelkemben benne van: magának a substantiának is léteznie kell legalább is annyi bizonyossággal, mint a mathesis bármely igazságának. Teremtésemkor, mint a hogy a szobrász művébe leheli lelkét, lelkembe plántálta ő is a maga eszményét, a ki maga a töké-

¹ M. IV. 23. I. E. II. 64, 65, 66. I., IV. 103—106. I. Pr. Ph. I. 8, 11, 48, 51.

letesség és örökkévalóság, a változhatlanság és a mindentudás, a jóság és az igazság, a ki engem is elvezet a létező dolgok ismeretére és a ki meg nem csalhat, mert a csalás valamely tökéletlenségnek, fogyatkozásnak a következménye.¹

Minthogy a tiszta és világos belátás Descartes szerint olyan tökéletesség, melylyel isten áldott meg minket, azért olyan megingathatlan erejű szerinte az ő ismeret-elméletének az a tétele, hogy *csak az az igaz, mit elménk ilyennek lát be és elfogad*. Ezzel van aztán visszavive minden tudománynak igazsága isten hatalmára és ismeretére.

A geometria által végre tiszta és világos fogalmam van a kiterjedésről is s határozott ismeretem arról, hogy ez a kiterjedés hosszúságban, szélességben és magasságban, vagy mélységben mérhető. Lelkemben élnek e mellett a nagyság, az alak, a helyzet fogalmai is. Mindezek a fogalmak rajtam kívül eső élettelen testekre vonatkoznak. Értelmem ugyan nem parancsolja reám, hogy a mit pl. látok, az igaz is, de azt igenis beláttatja, hogy a lelkemben lévő összes világos és tiszta eszmék tárgyuk létezését is magukban foglalják. Mert hisz azokat az isteni örök tökéletesség és igazság helyezte belém, a mely meg nem csalhat s így igaznak kell elfogadnom mindazt, mit elmém nyilvánvalónak tüntet fel. Ha pl. egy gömbre gondolok s ha felteszem, hogy gondolkodásomon kívül ezen a világon nincs is gömb, ennek az alaknak mégis oly meghatározott lényege van, mely változhatlan és örökkévaló, melyet nem én találtam ki s teljesen független az én elmémtől. Ezt akár akarom, akár nem, világosan meg kell benne ismernem. Ebből a tiszta és világos megismerésből azt kell következtetnem, hogy a gömb s hozzá hasonló módon más, rajtam kívül eső, én tölem független olyan *substantia* végtelen számban van, melyet *testnek, res externa*-nak nevezünk.²

¹ M. IV. 23—27. 1., VI. 43. 1. E. III, IV. 86., V. 95—98. 1. Pr. Ph. I. 14, 15, 18—24, 28—30, 36, 41, 51—54, 76 Ezekből, az istenhit fenséges érzéseitől áthatott gondolatokból két erős alap bonthatozik ki, a melyen D. az isten létét bizonyítja. 1. A bennem élő istenfogalom, mint hatás, nem magyarázható meg istennek, mint a hatás okának létele nélkül. 2. A bennem élő isten fogalma, mint velem született idea, szükségképen isten létele mellett bizonyít.

² M. IV. 25—26. 1. E. III. 77, 78., V. 93, 94., VI. 101, 105. 1. Pr. Ph. II. 1—3. Ennek a bizonyításnak, melylyel D. a testi termé-

A Descartes-féle osztályozás szerint tehát három substantiáról van tiszta és világos fogalmunk: *istenről, a lélekről és a testről*. A substantiának értelmezése szerint azonban — mely szerint *substantia csak az, a minnek létezéséhez más dolgok létezése nem kívántatik meg*, — nem *egyazon értelemben* illeti meg mind a hármat. A létező dolgoknak oka, teremtője u. i. az isten s egyedül csak ő az, kinek létele egyebek létezését nem tételezi fel; a lélek és a test azonban, mint isten teremtsései csak ő általa léteznek. Így hát az értelmezés való jelentésében *egyetlen* substantia csak az isten; a lélek és a test *másodrendű* substantiák. Isten függetlenül a két utóbbtól, ezek pedig függetlenül ugyan egymástól, de függésben istentől léteznek. A lélek és a test végesek; ebben különböznek istentől, a ki végtelen substantia. A test anyagi; ebben különbözik a lélektől, a mely szellemi substantia.¹

Nekem, mint gondolkodó substantiának keresnem lehet s keresnem is kell azokat az igazságokat, melyeket isten az ő általa teremtett világban: *a természetben* megállapított. Keresnem lehet s meg is találhatom, mert isten nem csalhat meg s nem engedheti, hogy véleményemben, ismeretemben olyan hiba legyen, a melyet egy bizonyos tehetséggel meg nem javíthatok. Keresnem kell pedig azért, mert élethivatásom a magam tökéletesítése s a másoknak és a jövődönök való használás. A keresendő s megtalálható emez igazságok pedig arra a rendre vonatkoznak, a melylyel isten a nagy mindenséget kormányozza s így a természet rendjének s igazságának keresése: keresése az azokban megnyilatkozó isteni akaratnak s keresése és megismerése magának istennek. Mert hisz a természet alatt nem kell egyebet érteni, mint vagy ezt a rendet, vagy magát istent.²

Az a tudomány, az a gyakorlati philosophia pedig, — mely lényegesen különbözik az iskolák speculatív philosophiájától, — a mely a természeti erőkkel s működésük törvényeivel ismeret meg és a mely emez erők és működésük megismertetésével és felhasználásával az embert a természet urává teszi: *a physika*.³

szet létezése felől óhajt meggyőzni, érdeme csak az, hogy a gondolkodás, a tiszta belátás bizonyosságán alapul.

¹ Pr. Ph. I. 24—28, 48, 51—53.

² E. VI. 105. l.

³ M. VI. 42. l.

A természet felől való ismeretek megszerzésére alkalmas eszköz a megfigyelés és a *kísérlet*. Itt is, mint minden más tudományban, az a tervszerű és helyes eljárás, ha az egyszerűbb és könnyebb kérdésekről térünk át a magasabbakra. Kezdetben tehát csak olyan tünemények megfigyelésére szorítkozunk, a melyek maguktól kínálkoznak az érzékeknek s csak később térjünk át a ritkábbakra és válogatottabbakra. Mennél előbbre haladunk azonban a tudásban s mennél ritkábban jelentkeznek megfigyelhetőségünk tárgyaiképen a tünemények, annál szükségesebbek a kísérletek, esetleg az ismételt s többek közreműködésével eszközölt kísérletek, mert csak így ismerhetjük meg a tünemények rendjét és törvényszerűségét.¹

A mint ebből látszik, Descartes a physikai kutatás módszerében igen közel áll Galileihoz s ezzel a mai modern physika módszeréhez is. Az ő és a mai physika felfogása közt, a módszerrel illetőleg, a különbség két irányú. Az egyik különbség abban van, hogy Descartes előtt a kísérletnek kisebb jelentősége van a physikai törvényszerűség keresésében s a tanulmányozásnak nem annyira kezdete, mint inkább vége a kísérlet, az *általános elvekből* vont következtetéseknek és deductióknak ellenőrzésére. A másik különbség az, hogy Descartes hypothesisist a szó mai jelentésében nem ismer. Az első különbség egyenes, sőt természetszerű következménye ama tételének, hogy az érzékeik útján nyert észrevételeink megbízhatóságában, igazságában meg nem nyugodhatunk. A második különbségnek, hogy hypothesisist nem ismer, oka abban van, hogy a tüneményeknek, a mai physikus előtt csak valószínűnek látszó, általános okai és elvei Descartes előtt feltétlen igazságok. Feltétlen igazságok, mert hisz keresésükre az isten igazságos voltán indult el, a ki őt meg nem csalhatta.²

¹ M. VI. 43, 44. 1.

² M. VI. 43. 1.

III. A physikai test attribútuma.

A substantiának ama változhatlan tulajdonságait, melyek azoknak lényegét adják, Descartes a substantia *attributumának*, ama tulajdonságait pedig, a melyek csak esetlegesek, járulékosak. *accidentiáknak*, *modusoknak* nevezi. Az elmondottak szerint tehát a lélek attribútuma a gondolkozás, accidentiái pedig a kíváns. vágyakozás, képzelés, kételkedés stb. Istennek csak attribútuma van.¹

A megelőzőekben láttuk, hogy Descartes a természeti testek létezésének a kimutatásában azt a módszeres eljárást követte, a melyet követett isten és a lélek létezésének megbizonyításában. Ennek az eljárásnak alapja az a szilárd tétel, hogy a rajtunk kívül eső testi természet realitása csak akkor kétségbevonhatatlan, ha létezésének bizonyossága értelmünk előtt épp oly világos és tiszta, mint a *cogito, ergo sum* alapelv igazsága. És valamint a lélek lényegének a keresésében és megtalálásában elválasztott attól mindent, a mi hozzá kétségbevonhatatlanul nem tartozott, azonképen a test lényegének a megállapításában is csak azt a tulajdonságot tartotta meg, a melyről tisztán és világosan belátta, hogy tőle elválaszthatatlan.

Mi tehát a test lényege?

E kérdés eldöntésénél nem indulhatunk ki az érzéki benyomások csalóka híradásaiból. Megtaníthatnak ugyan ezek arra, hogy a rajtunk kívül eső testek némelyike hasznunkra lehet, másika meg árthat, de arra, hogy valójában mi a test, csak bizonyos határig és csak esetlegesen. A felvetett kérdésre az igaz feleletet csak az értelemre támaszkodva kaphatjuk meg. Ezzel beláthatjuk aztán, hogy a test lényege nem állhat az ő *keményiségében*, mert ha a test a feléje közeledés sebességével kezünk nyomása elől kitér, keménységét nem érezhetjük; e mellett aztán a szilárd test folyékonyvá tehető, porrá zúzható, miáltal keménységét elveszíti, de lényege szerint nem változik meg. Nem állhat a test lényege *nehézségében* sem, mert hisz mi lehet könnyeb a tűznél, mi pedig szintén test. *Színében* sem, mert szintelen, átlátszó testek is vannak. *Hőállapotában* sem, mert

¹ M. I. 2. I. E. II. 67, 68. I. Pr. Ph. I. 56, 57.

ennek változásával is megmarad a lényege. És nem állhat általában valamelyes érzekelhető tulajdonságában, mert a testet minden ilyentől megfoszthatjuk. Mindezek levonásával aztán semmi egyéb nem marad meg a test Descartes-szerű attribútumaképpen, mint a három irányban: hosszúságban, szélességben és magasságban való *kiterjedés*.¹

Két komoly ellenvetéssel kell azonban számolni annál a kérdésnél, hogy a test lényege a kiterjedés.

Az egyik az, hogy a testek *megsűrűthetők és megritkíthatók*, miáltal a közfelfogás szerint kiterjedésük s így ezzel lényegük is változik. Igen, de a megsűrítéssel és megritkítással valójában csakis a test alakja s nem a kiterjedése módosul. A megsűrítésnél u. i. csak a test porusai kisebbednek meg, esetleg enyésznek el, de ezzel magának a testnek a kiterjedése kisebb nem lesz, mert hiszen a porusok nem ehhez a testhez, hanem ahhoz tartoznak, mely ezeket a köztereket kitölti. A megritkítésnél viszont a porusok egyszerűen megnagyobbodnak, a mi azonban a test részéről egyáltalában nem jelent térfogati megnagyobbodást.²

A másik ellenvetés az, hogy a puszta kiterjedés maga az *üres tér*. Ennek az ellenvetésnek nincsen semmi alapja. A vacuum u. i. vagy abszolút, vagy relatív értelemben vehető. Az abszolút üres tér fogalma contradictio in adiecto, mert hiszen az abszolút vacuum = abszolút semmi; az pedig, a minek három irányban való kiterjedése van, semmi nem lehet. A vacuumnak második, közhasználatban gyakoribb, relatív fogalma meg éppen az abszolút üres tér ellen bizonyít. A víztartót pl. akkor mondjuk üresnek, ha víz, a hálót, ha hal, a hajót, ha szállítmány nincs benne, pedig hát térfogati kiterjedésüknek semmiféle szükségzerű kapcsolatban sem kell lennie a vízzel, a hallal, vagy a szállítmánnyal. Az üresnek mondott víztartóban, hajóban, hálóban lehet és van is valamely más, velők összeköttetésbe rendszerint nem hozott, vagy érzékeink alá nem is eső anyag. Ha a víztartó egyáltalában üres lenne, falai szükségképen érintkeznének egymással.³

¹ Pr. Ph. II. 3, 4, 11. Hogy a test lényege nem állhat érzékeink által megismerhető tulajdonságaiban, ennek bizonyítására D. érdekes gondolatsort mutat be második Elmélkedésében.

² Pr. Ph. II. 5, 6, 7.

³ Pr. Ph. II. 16—18. Ep. I. 67.

A mint ezekből az idézetekből kitűnik, Descartes itt két physikai alaptételt mond ki. 1. *A test lényege a kiterjedés.* 2. *Üres tér nincs.* Vizsgáljuk meg e helyen csak azt, hogy az első tétel miképen illeszkedik be Descartes egész rendszerébe.

Descartes maga beismeri, hogy igen korán, már az iskolában megkedvelte a mathesist bizonyításainak világosságáért s korán felébredt lelkében az a gondolat, hogy az emberi értelemmel megközelíthető igazságok a geometriának egészen egyszerű és természetes oksorainak módjára következnek egymásra. A mint ismereteiben aztán előbb haladt, belátta, hogy a mathesis az a tudomány, a mely néhány egészen bizonyos és nyilvánvaló alapigazsággal rendelkezik. A mikor aztán ebben a tudományban egészen kiképezte magát, azt is belátta, hogy a tudásnak és az ismereteknek *tisztasága és világossága* egyedül csak a mathesisben található fel; csakis a mathesisben, a melynek tanaiban az igazságnak kétségbe nem vonható ereje rejlik s melynek módszere főképen azért elégítette ki, hogy minden kérdéssel szemben csak az értelemre kellett támaszkodnia. És ő, a ki ebben a tudományban is korán alkotólag lépett fel, a milyen haszonnal alkalmazta a mathesist az elemző geometria megteremtésében, első physikai művének a „Compendium Musicae”-nek megírásában, az akustikában és az optikában, alkalmazni óhajtotta a többi tudományokban is és egynek a körében sem fogadott el igazságnak olyat, a mi nem volt bizonyos és világos legalább is olyan mértékben, mint a geometria bizonyítása. A mathesis eljárására volt szüksége a bölcsezszt amaz első elveinek megalkotásában is, a melyek e tudománykörben *math. axiomák*.¹ A mathesis vegye tehát át a vezetést s mintaképen világosítson a tudományok között. A tudományok egyeteme u. i. — mondja egy szép hasonlatában — nem egyéb különben is, mint az emberi elme munkássága, mely egy és ugyanaz marad, bár-mekkora legyen is a tárgyak különfélesége, a melyekkel foglalkozik, a nélkül, hogy ez a különféleség az ő természetében több változást okozna, mint okoz a nap természetében azoknak a testeknek sokfélesége, melyeket megvilágít.² Nem kell tehát az emberi elme munkásságát egyes tudománykörök határai közé szorítani.

¹ M. I. 5. l., II. 13—14. l. E. I. 59. l.

² Reg. I.

Így jelenik meg előttünk tisztán, a maga valóságában Descartesnak az az ideális törekvése, hogy a tudományokat reformálja, egységesítse, a mathesist véve alapul, a melynek módszere az egyetemes tudásnak is módszere. Az ilyen alapon megreformált tudomány lenne a Descartes-féle *Universalis Mathesis*. És Descartes ezzel az egységesítő törekvésével nem is áll egymagában. Ma is vannak természetbúvárok, kiknek meggyőződése, hogy a tudományok összessége természettudomány és pedig azon az alapon, mert úgy a rajtunk kívül eső nagy mindenségnek tünetényei, valamint az én-nek physiologiai és psychologiai jelenségei valamennyien az egyetemes természetnek nyilatkozatai. Így aztán mindeme tünetények törvényszerűségének a keresése egységes módszerrel: a természettudományi módszerrel eszközölhető.

A fentebbiek után könnyűszerrel beláthatjuk természetes indokát annak, — a mi sokak előtt érthetetlennek látszik, — hogy Descartes a természeti test lényegét miért definiálja a puszta geometriai kiterjedéssel. Ez a definitio logikai következménye egyfelől a Descartes-féle alaptétel idevonatkozó alakjainak, hogy t. i. mindama tulajdonságok közül, melyeket a testeken észreveszünk, csak az az igaz, csak annak felel meg természeti realitas, a mit elménk tisztán és világosan ilyennek ismer fel, tehát a mint a testek létezésének, úgy a testek lényegbeli tulajdonságának alapja sem az érzékeknek híradásaiban, hanem az értelemben kell hogy gyökerezzék, — és ha a test definitiójánál kizárunk minden észlelhető tulajdonságot, tényleg nem marad fenn lényegül egyéb a merő kiterjedésnél. Következménye ez a definitio másfelől Descartes ama meggyőződésének, hogy az ismeretek tisztasága és világossága csak a mathesisben található meg, a hol az igazságkeresésben egyedül csak az értelemre kell támaszkodnunk; ha tehát a physikai testet a tiszta mathesis tárgyaképen akarjuk definiálni, mellőznünk kell a definitiónál mindent, mi a különböző kvalitásokra vonatkozik s ebben az esetben sem marad meg attributumként egyéb, mint az, mi a térbeli elemző geometriának a tárgya: a kiterjedés. Abban, hogy a test a maga három irányú kiterjedésével értelmeztetik, Descartes-nak az a mély jelentőségű törekvése is megnyilatkozik végre, hogy a természeti rend törvényszerűségének a megállapításában — az érzékek híradásai mellett — a sub-

jectiv felfogás és észlelet megbízhatatlanságát, sok irányú tévedéseit is kizárja. És ebben a törekvésében találjuk meg második indokát annak is, hogy ő előtte a kísérletek a mainál kisebb jelentőségűek.

Descartes-nak ismeret-elméleti tételéből s a mennyiségtan módszerébe vetett feltétlen bizodalomból így válik előttünk érthetővé a physikai testnek hibásan adott lényegbeli definitiója s ekképen illeszthető be ez az elhibázott definitio az ő rendszerének keretébe. A hibás definitiónak logikai indoka, kényszere érthetővé tehető s Descartes természet-philosophiai rendszerébe, kiegészítő részként be is illeszthető, de a tévedés semmiképen sem menthető. Ha Descartes a kiterjedést a testeknek csak egyik általános tulajdonságaképpen értelmezné, a physika ma sem mondhatna ellent, de egyetlen lényegbeli tulajdonságnak el nem ismerheti. És a mikor bámulatra gerjeszt az a szigorú következetesség, a melylyel Descartes a physikai testnek eltévesztett lényegi értelmezését a maga rendszerével összhangba hozza, csak csodálkozni tudunk azon, hogy Descartes, ki minden ítéletének és tétéleinek megalkotásában oly joggal appellál a lumen naturaléra, a test attributumának keresésében s az accidentiáknak mellözgetésében egészen egyszerű physikai tényeket téveszt el. Mert hiszen a test a maga keménységét az által, hogy a nyomó erő elől kitér, nem veszíti el; a darabokra tört, vagy éppen porrá őrölt test eredeti keménységét megtartja; a szilárd testeknek folyékonyná tevésénél, belső, molekulai erőhatások módosulnak, ilyeneket azonban Descartes nem ismer s így a folyékony halmazállapotha való átmenetet valójában meg sem magyarázhatja; a tűz nem test, hanem mint égés vegyi folyamat, El kell azonban ismernünk, hogy a szín, az átlátszóság, a hőállapot tényleg nem sorolhatók a testek általános tulajdonságai közé és hogy a test térfogatának megnagyobbításával vagy megkisebbitésével a testnek, mint ilyennek, a maga anyagmenyisége nem változik meg, az is kétségtelen.

IV. A vacuum és az esési törvények.

Descartes az absolut vacuum létezését következetesen és a leghatározottabban tagadta mindig.¹ E kérdés lényegét s rövid történetét — abból a szempontból, hogy Descartes felfogását s ennek jogosultságát elbirálhassuk — a következőképen foglalhatjuk össze.

Hogy a nagy világtér üres-e, vagy valamely anyaggal van betöltve, a mióta az ember figyelniét az égboltozat tűneményeire is kiterjesztette, a gondolkozásnak mindig érdekfeszítő kérdését képezte. A nagy kérdést azonban pusztán gondolkodásbeli érvekkel és következtetésekkel eldönteni, igen természetesen, nem lehetett. A metaphysikusok egynémelyike vagy annak az elvi tételnek az alapján, hogy a természet irtózik az ürességtől (horror vacui) s ilyet meg nem tűr, vagy ama gondolkodásbeli következtetés folytán, — mint Descartes is — hogy az egyáltalán üres tér határlapjai egybeesnének, a vacuum létezését tagadta. Mások azonban ilyen nélkül az égi testek szabad mozgását elképzelni nem tudták.

A mint aztán a physika alaptanává erősödött az az igazság, hogy minden természeti tűnemény a testeknek egymásra gyakorolt kölcsönhatásából származik, a vacuum kérdése arra a problémára vitetett át, hogy vajjon két test kölcsönhatása a feltételezett üres téren keresztül közvetített-e, azaz van-e *közvetlen távolbahatás* az egymásra ható testek között anyagi összeköttetés nélkül? *Newton* (1643—1727) ugyan az általa megállapított gravitációs törvényben² nem nyilatkozik a kérdés felől, sőt erre nézve szándékosan nem is akart hypothesisit felállítani, de a mint törvényét a megfigyelések eredményei iga-

¹ Hangsúlyozni kívánom ezt a körülményt azért, mert találkoztunk olyan feltevessel is, hogy D. physikáját kezdetben az üres térre alapította. Ennek azonban nyomára sem akadtam munkáiban.

² E törvény szerint az az erő, a melylyel a nap a bolygókat vonzza, a bolygótól a nap centruma felé irányul s a két égi test tömegének szorzatával egyenes és a távolság négyzetével fordított arányban van. Ha tehát a nap tömege M , a bolygóé m , távolságuk d s kölcsönhatásuk p ; akkor $p = C \frac{Mm}{d^2}$, hol C a gravitatio állandója.

zolták, mind erősebbé vált az a felfogás, hogy a gravitációs erőhatások *közvetítés nélküli távolba hatások*, a melyek a közbeeső tért egyszerűen átugorják. A mágneses és elektromos erőhatásoknak *Coulomb* (1736—1806) által megállapított törvénye ¹ a Newton-félével lényegbeli analógiát mutatván, ezeket a hatásokat is s ezek alapján a fény és a sugárzó hő terjedési tüneeményeit is pusztá távolbahatásokkal értelmezték s a különböző hatóerőknek egységes kapcsolatbahoásával a pusztá távolbahatás általánosított fogalma uralkodó felfogássá erősödött.

A közvetlen távolbahatás elve azonban már Newton idejében is merésznek, sőt mystikusnak tetszett s a természeti rend folytonosságával megegyezőbbnek látszott az a gondolat, hogy az egymásra ható testek vagy közvetlenül, vagy egy harmadik, esetleg több test közvetítésével érintkezési viszonyban állanak egymással. És Newton óta nem egy physikus törekvése irányult arra, hogy két test között az erőhatást a közöttük lévő közeg állapotváltozásaival (*polarisatio*) magyarázza meg. Már *Huyghens* (1629—95) a fénytüneemények terjedésének a megmagyarázására egy, a maga tulajdonságában ismeretlen mediumot: *a világáethert* kényszerült felvenni, mely a vacuumot, a nagy mindenséget s a testeket is betölti és átjárja. Bár a fénytüneeményeknek egy nagy csoportja az aether felvétele s részecskéinek egy bizonyos mozgása nélkül értelmezhető és felfogható nem volt, Newtonnak nagy tekintélye s törvényeinek tudományos értéke erős befolyással volt arra, hogy a közvetlen távolbahatásokkal való egyszerű s igen kényelmes magyarázat *Huyghens* után egy századnál hosszabb ideig megtartotta uralmát.

Faradaynak (1791—1867) az elektromosság és a mágnesség tanában korszakot jelentő kísérleti eredményei adták meg az elhatározó befolyást arra, hogy a physika szakított a merő távolbahatások elméletével. Ez a physikus u. i. kimutatta

¹ Ennek értelmében két mágneses vagy elektromos test kölcsönhatása mágneses vagy elektromos mennyiségeik szorzatával egyenes s távolságuk négyzetével fordított arányban van. Ha hát az egyik test mágneses vagy elektromos mennyisége M , a másiké m , távolságuk d s kölcsönhatásuk p , akkor itt is $p = C \frac{Mm}{d^2}$, hol C állandónak értéke a mágneses vagy elektromos mennyiségek mértékegységétől függ.

hogy az elektromos és a mágneses jelenségekre a közbeeső anyag s annak minősége befolyással van s maguknak az elektromos és mágneses hatásoknak indítója egy, a maga lényege szerint, ismeretlen mediumnak: a világaethernek állapotváltozása. Tanítványa, *Maxwell*, nagy mesterének eredményeit mennyiség-tanilag is igazolta s kimutatta, hogy az elektromos és mágneses hatások a tért és a testeket betöltő aethernek közvetítésével *mechanikai törvények szerint* terjednek s ez a közeg közege, egyszerűsmind a fénytüneményeknek is. A múlt század utolsó évtizedének kísérleti eredményei aztán fényesen igazolták a Faraday-Maxwell-féle elméletet s megállapították, hogy: a) az elektromos és mágneses erőhatások intenzitására a közbeeső medium befolyással van, b) a medium maga e hatások alatt állapotváltozást szenved és c) *Hertz-nek* híres kísérletei szerint ezeknek a hatásoknak a mediumban való tovaterjedésére idő kell.

A közvetlen távolbhatás elmélete, e hatalmas eredmények következményeként, az elektromosság és mágnesség tanából kiesett s helyébe lépett a közvetett, folytonos, az aether útján hullámokban terjesztett közelbhatás elmélete. *Kohlrauschnak* és *Webernek* aztán ama kísérletei, melyekkel a fénynek és az elektromosságnak terjedési sebességét egyenlőknek találták, a két tűnemény vezető közegének azonosságára vezettek el. És a mai physikának kísérletileg is, elméletileg is biztos alapon nyugvó tétele, hogy a fénynek és a sugárzó hőnek, az elektromosságnak és a mágnességnek indítója és vezető közege az aether.

Eldöntetlen azonban még ma az a kérdés, hogy a gravitatio közelbe-, vagy távolbhatás-e? Az a nézet, hogy a gravitatio, valamint a testek tömegpontjai között működő cohaesiós erőhatások az aetherben fellépő nyomás-különbségekből származnak, ez idő szerint még csak egyszerűen általánosításnak tekinthető. Eddig még u. i. nincsen kísérleti alapra támaszkodó eredmény arra nézve, hogy az aether a gravitációs hatás alatt szenved-e állapot-változást, van-e az aethernek befolyása erre a hatásra és a hatás tovaterjedésére kell-e idő?

Bárha mindeme kérdések eldöntése a jövő physikai kutatásoknak nagy feladata s bárha az aether a maga tulajdonságaiban ma még teljesen ismeretlen medium: a vacuum kérdése ezek nélkül is eldöntöttnek tekinthető s a döntés igazolta Descartes tételét: *absolute üres tér nincsen*.

A hangtűneményeknek is, a fénytűneményeknek is lényege mechanikai törvények szerinti hullámmozgás; a testmeleg a testmolekuláknak mechanikai mozgásával magyaráztatik; a kinetikai gázelmélet szerint a gáznyomás a gázmolekulák mechanikai energiája; a sugárzó hő, az elektromosság és mágnesség az aethernek rezgési energiája. Minden természeti tűnemény alapja tehát mozgás és pedig vagy test-tömegeknek, vagy test-részeknek, illetőleg molekuláknak, vagy az aethernek mozgása. E mozgás helyről-helyre, rétegről-rétegre nyomás és ütközés útján közvetítettik tovább. Ebben van a különböző természeti tűnemények oki összefüggése és egysége.

És érdekes, hogy ebben a tekintetben a mai physika is a Descartes-féle nézetet vallja, ki már évszázadokkal előbb hangsúlyozta ama meggyőződését, hogy a természeti tűnemények egységes alapja a mechanikai törvények szerint történő mozgás és a ki az összes csillagászati, physikai sőt élettani jelenségeket is mechanikai törvények alapján *ütközés és nyomás* közvetítésével magyarázta és a kinek felfogása szerint a természeti tudományok összessége nem más, mint *alkalmazott mechanika*.¹

A vacuum kérdésével kapcsolatban kell megemlékeznünk arról a méltánytalanságról s ebből folyó igazságtalanságról, a melyet a physika történetírói Descartes-tal szemben, a szabadesés törvényeit illetőleg, tanúsítanak, mikor Descartes irataiból kikapott egy-egy idézet alapján azt írják, hogy Descartes a Galilei-féle esési törvények igazságát és jelentőségét megérteni nem tudta s magokat a törvényeket egyszerűen alap nélkül valóknak tartotta.²

A kérdés történeti igazsága a Descartes iratai alapján a következő:

Descartes nem azt állítja, hogy a Galilei-féle esési törvények hamisak, hanem kétségbe vonja, hogy olyan esési tűnemény, mely ezek szerint a törvények szerint menne végbe, *a természetben valójában* léteznék, mivelhogy egyfelől a természetben megfigyelhető esési jelenségek nem vacuumban, hanem

¹ Pr. Ph. II. 36, 42. Ep. II. 25, 114.

² Czögler: A physika története I. k. 145. l. Heller: A physika története 151. l. Rosenberger: Geschichte der Physik II. k. 109. l.

általában a levegőben folynak le s így a különböző tömegű eső testek sebességét a levegő ellenállása más-más módon módosítja, másfelől pedig, ha minden anyagi kitöltés nélkül szűkölködő vacuumot tételeznénk fel, abban az esést létesítő erőhatás közvetlen távolbahatás lenne, ilyen pedig — felfogása szerint — nincsen. Nyomatékkal hangsúlyozza ezek mellett azt is, hogy az esési törvények megállapításánál nagy figyelmet kell fordítani a nehézségi erő lényegének a megismerésére is.¹

Ha azonban a Galilei-féle feltételeket: *légüres térnek és állandó erőhatásnak lételet* alapul veszi, nemcsak elismeri a Galilei esési törvényeinek igazságát,² hanem Mersennének útmutatást ad annak belátására, hogy ha a mondott feltételek mellett olyan magasságokból, a melyeknek egymáshoz való viszonya 1 a 9-hez, két test esik ugyanahhoz a vízszintes síkhoz, akkor ezek a tes-

¹ Ep. II. 23. *Ista enim. quae exstat in Galileo proportio augmenti secundam numeros impares 1, 3, 5, 7 etc., et de qua ad te etiam olim scripsisse me opinor, vera esse nequit, prout jam tum ad te scribebam, ni supponantur duo, aut tria admodum falsa; quorum . . . alterum, resistantiam aeris non impedire.* Ep. II. 37. *Unde facile potes computare rationem percussionis cum gravitate, positis ponendis; verum quia istius modi hypotheses a vero longissime abesse possunt . . .* Ep. II. 91. *Quod ait Galileus corpora descendantia transire per omnes tarditatis gradus, haud puto vulgo fieri . . .* Ep. II. 109. *Puto dua corpora ex diversa materia sursum impulsa et eadem celeritate ascendere incipientia, nunquam ad eandem altitudinem perventura, quia aer leviora semper magis obsistet.* Ep. II. 67. *Quod ad modum celeritatis computandae, quem ad te miseram, illius rationem nullam habere debes supponit enim duo, quae falsa esse certissimum est, nempe, dari spatium aliquod omnino vacuum, deinde motum, qui in illo fit, esse im primo, quo incipit, instanti, quantum possit concipi, tardissimum, atque deinceps aequaliter semper augeri.* Ep. II. 35. *Relegebam modo meas in Galileum notas, in quibus non equidem diserte dixi corpora descendantia per omnes tarditatis gradus non transire; sed vero dixi non posse id nisi praecognita gravitatis natura determinari, quod eodem redit.* Ep. II. 91. *Quicquid ille dicit de velocitate corporum in vacuo descendantium, nullo fundamento nititur: debuerat enim, antea definire quid sit gravitas, cujus naturam si perspectam habuisset, deprehendisset nullam esse in vacuo.*

² Ep. II. 68. ; *verum ut haberet locum id quod ad te scripseram, non solum supponebam vacuum, sed praeterea vim, quae hunc laudem, movet, aequaliter semper agere, quod legibus naturae aperte repugnat . . .* Sed jam puto me posse definire, qua proportionem augeatur celeritas lapidis descendantis non in vacuo, sed in vero hoc aere.

tek a Galilei-féle törvénynek megfelelően olyan sebességekkel érkeznek oda, melyeknek viszonya 1 a 3-hoz.¹

Descartes különben korán kezdett az esési tünetekkel és törvényeivel foglalkozni. Már 1620-ban foglalkozott ezzel a feladattal: Valamely test függőleges irányban A pontból B -be esik; a föld állandóan ugyanazzal az erővel vonzza; a vonzás folytán kezdetben nyert sebességből mitsém veszít, kérdés, hogy AB utat mennyi idő alatt futja meg? E feladat megoldásával Descartes már ekkor eljutott a Mersenne előtt demonstrált fentebbi tételéhez.²

Már 1629-ben tiszta fogalma volt Descartes-nak a nehézségi erő lényege felől s mint Galilei, úgy ő is az eső test mozgását oly változó mozgásnak ismeri fel, melynek sebessége az egymásra következő másodpercek alatt ugyanazzal az állandóval nő. A nehézségi erő szerinte is állandóan hat az eső testre s esési sebességét folyvást növeli. Tegyük fel pl., írja Mersenne-nek 1629-ben, hogy valamely ólomgolyó nehézségénél fogva esni kezd. Ha elindulása után, mindjárt az esés első pillanatában a golyót nehézségétől megfosztva képzeljük, tehetetlenségénél fogva nyert sebességével egyenletesen haladna tovább. De ha emez időpillanat végén nehézségét ismét visszanyeri, új impulsust kap az esésre, úgy hogy sebessége a második időpillanat végén kétszer akkora lesz, mint az első végén. Ez a sebesség-növekedés így ismétlődik meg a harmadik, negyedik s az ezekre következő időpillanatok alatt is. Az eső test sebessége tehát a nehézségi erő ilyen állandó hatása alatt az idővel arányosan nő, úgy hogy ha pl. 50 lábnyi magasságról valamely test szabadon esik, *bármilyen anyagból való legyen is*, az első huszonöt lábnyi út megfutására háromszor akkora időre van szüksége, mint az utolsó húszéra.³

¹ Ep. II. 30. Ha ugyanis az egyik test magassága a vízszintes sík felett h_1 és végsebessége v_1 s a második végsebessége v_2 , akkor ez utóbbinak magassága a sík felett $9 h_1$. Így aztán $v_1 = \sqrt{2g h_1}$ s $v_2 = \sqrt{18g h_1}$ s így tényleg $v_1 : v_2 = \sqrt{1} : \sqrt{9}$, vagy pedig Descartes szerint: ha $v_1 = 1$, v_2 geometriai középarányos 1 és 9 között.

² Oeuvr. Inéd. 15–16. l.

³ Oeuvr. 6. 75. l. Ha ugyanis az $s = 50$ lábnyi út megfutására szükséges idő $t = \sqrt{\frac{2s}{g}}$, akkor az első 25 láb megfutására $t_1 = \sqrt{\frac{s}{g}}$

Ugyane levélben meggyőző érveléssel a leghatározottabban állást foglal az ellen a felfogás ellen, hogy az eső testeknek a való természetben megfigyelhető mozgása a levegő ellenállása folytán lassanként egyenletessé válnék.

Mikor aztán 1638-ban Galilei főmunkája megjelent, az abban foglalt esési törvények Descartes előtt sok újat nem is tartalmazhattak, sőt — szavai szerint — a munkában több helyen is a maga nézeteire talált, a többek közt pl. a szabadon eső test útjára vonatkozó törvényt Mersennehez írt levelében a maga felfogása szerint valónak ismeri el ekképen: „Cogitationem tamen mearum nonnullas hic illic (t. i. in libro Galilei) sparsas animadverti, atque inter alias duae sunt, quas ad te scripsisse me opinor, nempe *spatia*, que corpora gravia descendendo percurrunt, *esse ad se invicem ut quadrata temporum, quae descendendo impendunt*“.¹ Az eső test sebességére vonatkozó törvényt pedig a következő helyes értelemben adja: „Praeterea in gravitate considero, illam augere celeritatem, quae ab illa deprimuntur, *in eadem fere ratione in qua sunt tempora, quibus illa descendunt*, ita ut gutta aquae per duo horae minuta descendens, *feratur in fine secundi fere duplo celerius, quam in fine primi*“.²

Az itt idézett két esési törvény, a Descartes fogalmazása szerint alakjában is, tartalmában is hibanélkülnek mondható. Szemet szúrhat ugyan a másodikban két helyen is következetesen előforduló *fere*, de ezt Descartes nyilván a levegő ellenállására érti. És mert a physikai igazságokat Descartes szemléltetni szereti, ezt a két törvényt geometriailag a következőképen tünteti fel.³

és az utolsó 20 lábéra $t_2 = \sqrt{\frac{2s}{g}} - \sqrt{\frac{6}{5} \frac{s}{g}}$ idő kívántatik meg.

Így tehát $\frac{t_1}{t_2} = \frac{5}{4} \left(\sqrt{2} + \sqrt{\frac{6}{5}} \right) = 3$ megközelítően. Megjegyezni

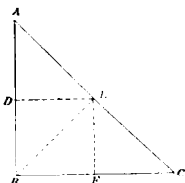
kivánom, hogy e feladat végső eredményére nagy befolyással lévő eltérés van ennek a levélnek latin és francia kiadású szövege közt egy számadatra nézve. Ezt a feladatot a francia kiadásból idéztem, minthogy ennek számadatai felelnek meg a feladat megoldásából vont következtetésnek.

¹ Ep. II. 77.

² Ep. II. 115.

³ U. o.

Az ABC egyenlőszárú, derékszögű háromszögben $AD = \frac{AB}{2}$ az esésnek első és $DB = AD$ a második másodperczeit jelentse; DE egyenes az első test sebességét az első s BC a második másodperc végén. Ekkor az első másodperc alatt leírt utat az ADE , a két első alatt leírtat az ABC s a második alatt leírtat a $DBEC$ terület adja. Minthogy $BC = 2 DE$, a sebesség a második másodperc végén csakugyan két akkorának van feltüntetve, mint az első végén; minthogy továbbá $ABC = 4 ADE$, a két első másodperc alatt megfutott út az első alatt megfutottnak tényleg négyszeresével van ábrázolva. Végre pedig mert $DBEC = 3 ADE$, tehát a szerkesztés az egymásra következő másodpercek alatt befutott utaknak a páratlan számok szerint való növekedését is helyesen szemlélteti. Ha aztán a háromszög AB oldalát 3, 4, . . . n egyenlő részre osztjuk, a szemléltetést hasonló eljárással 3, 4 . . . n másodperczre vihetjük át.



Descartes irataiból, főleg azonban leveleiből kétségtelenül kitetszik, hogy ő a Galilei-féle esési törvényeknek a természetnek idetartozó jelenségeivel való teljes megegyezését kétségbe vonja ugyan, de kétségtelen a fentebbiek után az is, hogy Descartes eme törvények igazságát, a kívánt feltételek felvétele mellett elfogadja. Így hát az az állítás, hogy Descartes a Galilei főművének megjelenése után még hat évvel is teljesen hamis mozgási törvényeket adott volna, vagy hogy az eső testek mozgását éppen egyenletesnek tartotta volna, a történeti igazsággal ellenkezik.¹

Ellend József.

(Vége köv.)

¹ Rosenberger: Geschichte der Physik II. 116. l. G. Noodt: Die Principien der Descartes-schen Naturphilosophie 17. l.

POSITIV TÁRSADALOMTANI ELMÉLETEK ÉS A VALÓDI POSITIVISMUS.

(Második közlemény.)

A társadalom nem keletkezett semmiféle ú. n. egységes és természetes alapból, mert annak a társadalom összetettsége, sőt maga a természettani fejlődés törvénye ellentmond, az összetettnek nem egy, de több előzője, előzménye, létesítő alkatrésze lehetvén s így az *egy* szempontból vizsgálat csak az alkatrész, a tényező és nem az összesség és eredmény vizsgálata s minél magában állóbb tény alapján vizsgálódok, vizsgálatom eredménye bármily igaz és való is, annál kevésbbé magyaráztam meg a többel együtt jelentkezőt, az összetettet; de nem keletkezhett belátásosan, emberi célszerűségből sem, csak természeti célszerűségből, éppen az a természetes állapot lévén célszerű az emberre nézve, hogy társadalmi lény, *mely állapot őt mindenre, tehát a belátásra is, a már meglevőnek felismerésére, belátására* képesítette. Az ember csak azt láthatta be, hogy reá nézve ez a társas élet célszerű, mint a hogy általán csak olyat láthatunk be, ismerhetünk fel hasznosnak, a mi adva van számunkra; a belátás, mint felismerés, a már meglevőnek, a már hasznosnak tapasztalt felismerése. A belátásosan társadalomban élő ember csak utódja, magasabb fejlettségű leszármazottja a nem belátásosan, de természeti szükségességből, a természet gondoskodása, célszerű berendezése folytán társadalomban élő embernek, a melynek társadalma együtt és egyszerre állott elő vele, mint lételének természetes, benső szervezetében biztosított és adott feltétele. Az emberi tulajdonságok társadalmi tulajdonságok, mert társadalom hijján sem nem fejlődhettek volna ki s maradhattak

volna meg ezen emberi tulajdonságok, sem maga a társadalom létre nem jöhetett volna pl. belátásosan, ha magának az embernek kezdettől fogva nem állott volna rendelkezésére ez a társadalmi állapot, ha már szervezetében nem nyerte volna a társadalmi létre való dispositióját és utaltságát. A társadalom csak mint minden emberi képesítés, hatályosítás alapja, oka állhatott elő az ember összes tulajdonságai, anyagi, szellemi, bár legkezdetlegesebb vonatkozásai benső összefoglalataként, minden emberi vonást magában, méhében rejtőleg, kifejezésre juttatni képesítőleg. A társadalom egy ténynek, annak, hogy ember jött a világra, vele járó együttessége, mint a testnek a kiterjedés, a szellemnek a gondolkodás, mint általában minden létezőnek az az állapot, melyben létre jött, megjelent. Hogy mi az ember előzőit, a természeti kiválást tekintve, az a társadalom mibenlététől teljesen különböző kérdés, itt a kérdés csak az, hogy lehetett-e *ember s az emberi fejlődés megindulhatott-e társadalmi állapot nélkül*, holott a társadalom lényegénél, tehát rendeltetésénél s így keletkezésénél fogva már emberi életviszonyok megvalósítási állapota, létesítő és fentartó ereje és semmi ténybeli, pozitív összefüggésben nincs miségére, rendeltetésére nézve, mint emberi létforma, azzal, hogy mi volt s mily viszonyok közt élt az a létvalóság, mielőtt még nem ember volt s így nem emberi életet élve, nem emberi életállapotra volt szüksége. De mihelyt az emberről, mint már emberről beszélünk, vele mint emberrel foglalkozunk, okvetlen mint társadalmi lénynyel foglalkozunk vele, a ki emberré lett azért s azóta, a miért s a mióta társadalmi lényként élt, a mióta életviszonyai társaságosak, életmódja a társadalmi élet. *Ember vagyok, mert társadalmi lény vagyok.* Azért, azóta s addig vagyok ember, a miért s a míg társadalmi lény vagyok. Ez emberi természetemben fekszik. Igaz, hogy mint minden más létező, a természet productuma az ember is, de arról, hogy emberként, mint ember éljen emberi életet, szintén csak a természet gondoskodhatott, emberi természetét is csak a természetből kaphatta, azt a természetét pedig csak szervezetében, benső lényegében, hajlamában nyerhette, ha mint olyan lény formáltatott ki a természettől, mely emberi mivoltát saját természetében, tulajdonságaiban bírja, ha tehát emberré létesítő, olyanként fentartó és fejlesztő életfeltételét, a társiasságot, már megjelenésekor magával hozta, ezt pedig másutt, mint saját

lényében, lényegében, tulajdonságaiban nem nyerhette, reá nézve a társasélet természettörvény volt kezdettől fogva, a természet pedig a maga élettörvényeit életelevení részzei, szerves valóságai számára csak azok szervezetében adhatta meg. Mindaddig emberi lény nem jelenhetett meg, nem élhetett és maradhatott fenn a földön s fejlődésnek nem indulhatott, míg az emberré fejlesztő erőt, tényezőt magában, saját természetében bíró lényként nem jelent meg és addig marad ember a földön, míg társaságos lesz élete. Mihelyt az ember a társadalmi élet fejlesztő, kiképző erejével oly magasra emelkedhetnék, hogy létrejötte, *születése pillanatától* kezdve élte egész folyamán, már nem lesz többé érzéki észlény; mihelyt összes életviszonyai, testi és szellemi életnyilvánulásai jelentkezhetnek társadalmi élet nélkül s azoknak egyike sem igényli az összeműködést, ha lényege, fogalma egymagában teljes lesz másokkal való viszonyban állás nélkül, ha nem lesz életszükséglet a másokkal való érintkezés, ha minden egyesben külön s kizárólag önmagában megvalósulhat a teljes és tökéletes én — a te és az ő nélkül, akkor már nem lesz többé ember az ember, hanem valami, talán magasabb életrendű, más életviszonyokkal, más életfolyamattal bíró s többé nem társadalmi lény, az igazi „Überrnensch“, ha magasabb rendű élet, azaz szellemibb, eszményibb élet egyáltalán lehetséges társadalmon kívül s nem ellenkezőleg, minél emberibb az ember, élete minél magasabb rendű, szelleme minél kifejllettebb, szóval minél szellemibb lény lesz, annál társadalmibb is lesz, miután — legalább mai felfogásunk szerint, — szellemi élet társadalmi élet nélkül absolute nem lehetséges, maga a szellem és nyilvánulása nem levén egyéb az ismeret szempontjából, mint az a szikra, mely a társadalmi érintkezésből, súrlódásból pattan ki. Viszont ha az emberiség a testi fejletlenség korában szorulna csupán mások, a környezet, a család támogatására s testi kifejlődése után, mint az állatok, önmagukban életképesek volnának, egy élettevékenységük se lenne csak összeműködés útján véghezvihető, csak társaságosan lefolyható s tisztán a külső természet által tartatnának fenn, vajjon nem sülyednének-e vissza ősi, állati életükbe, életük emberi s nem pusztán állati élet volna-e s nem állati élet volt-e csupán az is, mely nem társaságos, nem a mostanival egyformán, társaságosan lefolyó volt? Kisértsük meg az alábbiakban a társadalomnak és a társadalmi viszonyoknak

természetét, keletkezését az igazi positivitas alapján, azoknak fogalmából, természetéből bevezetni s meghatározni, a kikre nézve fennáll, a kiknek létállapota, életmódja s a kikre nézve ez az állapot lehetővé teszi azt, hogy róluk, mint emberekről s életviszonyaikról, mint emberi életviszonyokról beszélhetünk, végül a kikre nézve egy életviszony, egy tulajdonság, egy életnyilvánulás sem volna emberinek elképzelhető, illetve egy sem képzelhető létrejöttnek, kifejlődöttnek és fennállónak társadalmi élet hijján. Kisértsük meg levezetni magának a társadalom anyagának, sejtjének, az embernek természetéből, a tiszta „én“ fogalmából, mint a kiért s a ki által áll fenn ez a társadalom.

Minden, a mi van, reánk nézve általunk van, énünk teremtménye, mint ismereti valóság. Az egész világrend, annak minden jelensége és törvénye az „én“ alkotása, minden rend, oktörvény, jelenség az „én“ rendje, törvénye, jelensége. Reám nézve csak az van, a miről tudom, hogy van, a mi eszméletemben van s *minden olyan, tehát az nekem*, a milyennek azt ismerem. Reám nézve a létel bennem, ismeretemben van. Az ismeretbe a „van“ tudomásul vétel útján jut, mely vagy közvetlen vagy közvetett, vagy tapasztalás, vagy közlés. Eredetileg, azaz magára általában az emberre nézve minden ismeret tapasztalati, azt tudjuk, hogy van, a mit „a tapasztalás aranybányáiból kifejtett az idő“. A tapasztalás az „én“ viszonyba jutása a környezettel. De mindent olyannak tapasztalunk, a milyenek magunk vagyunk. azaz minden tapasztalt jelenség tulajdonképen, reánk nézve igazként, valóságként nem más, mint énünkből kivetített kép. Mindaz, a mi van, saját valónk, természetünk, énünk érvényesülése, megnyilatkozása és valósággá, igazzá minden a megismerés által és után válik, még pedig abban a formában, a melyben megismertük. Az „énre“ nézve minden subjective van, igaz és való: objectiv igazsággá és valósággá csak a subjectumra nézve, a megismerőben lesz s addig marad objectiv igazság, a míg annak tartjuk, mert olyannak ismerjük. Minden valóság csak előttünk feltétlenül valóság, minden igazság csak reánk nézve az, mert minden bennünk és általunk lesz valóvá, igazzá, levővé, minden csak viszonylag, hozzánk való viszonyában igaz és való. Az én tehát mindazzal, a mit énjén kívül állónak tart, illetve a mit szemlélete körébe kihelyez, viszonyban van. éppen azért, mert az az énjén kívül álló dolog maga is énjének egy része, élet-

működésének, szemléletének eredménye. Minden az énre utal és vihető vissza. Éppen azért az emberek életfolyamata és életmódja ezen viszonyok mértékében jut kifejezésre, eme viszonyok összessége. A viszony mindig belülről létesített, énünk által teremtetett helyzet, mely ennél fogva folyton változik, módosul s a viszonylagosság, a bensőleg helyzetteremtés a változásoknak, módosításoknak állandóan helyt ad. De már ez a belső természetünk, ez a részszerűség, viszonylagosság, igazságaink relativ volta, tehát benső korlátozottságunk szabad cselekvőségünknek, elhatározási, akaratí szabadságunknak erős korlátja. Ismereteink relativitása, igazságaink subjectív volta, benső határoeltságunk akaratunkat kötötté teszi. Másrésztől azonban éppen e részszerűség, az ismeretek viszonylagossága, bensőnkkel szoros egybefüggése a kiegészülésnek, tehát a haladásnak, tökéletesedésnek oka, forrása. Az által van adva éppen a tökéletesedés az emberekre nézve, hogy az igazság, a valóság énünk valósága, igazsága, tehát az subjectív, ez által relativ s így folytonos kiegészülésre, a viszony változására alkalmas, más szóval azért, mert a valóság reánk nézve ismereti, bensőnk által létesített, ismereteinknek, tehát énünknek megfelelő s tökéletességünk, fejlettségünk, ismereteink mennyisége által van meghatározva. Minden mennyiség pedig más mennyiségekkel való viszonyában találja meg értékét, jelentőségét s így minden egyes ismeretünk a más ismeretekkel, ennek folytán általában énünk más egyénekkal való viszonyában nyeri értékét, jelentését, mineműségét, lételét. A mennyiségek változása pedig a köztük fennálló viszony változását eredményezi s így a tökéletesedés, mint ismereteink mennyiségének növekedése, az emberi viszonyok folytonos változásával jár, miáltal köztük folytonos a kölcsönhatás, mivel pedig minden egyesnek viszonya, helyzete a többihez a hatások és visszahatások mily mértékben való kiegyenlítődésetől függ, másrészt, mivel ismereteink mennyisége a többi ismeretben határozódó s ezen ismereteink hozzák kifejezésre benső valónkat, énünket, az összességben, a társasélet körében okvetlen egyenlőtlenségek, különbségek vannak, melyek a közösségben élőkre nézve különböző magatartást, érvényesülést, kielégülést eredményeznek, azoknak egyenlőtlenségét idézik elő s lesz a társadalom egyénileg egyenlőtlenek közössége, együttessége. A társadalom így bizonyos tagozódást mutat, a részeknek bizonyos tagozatokban, rétegekben elhelyeződését, az

egyenlőtlenek közt bizonyos szétválást, differentiálódást, elkülönülést, mely annál nagyobbfokú, minél nagyobbak a különbségek, az eltérések az egyes részek közt, számosabbak azon életviszonyok, melyek tekintetében eme különbségek mutatkoznak, tehát minél változatosabb, fejlettebb az összeség élete. E mellett, de egyszersmint az előbbinek folyományaként az egyenlőbbek közt. — azok hasonló helyzete, magatartása, érvényesülésük módja és mértékének egyformasága következtében, — nagyobbfokú közeledést, tömörülést, egyöntetű eljárást, életrendet észlelhetni. az azonos életkörülmények, kielégülhetőségük egyformább mértéke érdekazonosságot teremtenek, az illetőket ezáltal bizonyos érdekek körébe, érdekkörökbe vonván, azonos felfogású és törekvésű osztályokba egyesítvén. Az együttélők körében így valóságos szerves életfolyamatok indulnak meg, az egyöntetű életmódot folytató, egyforma magatartást tanúsító részek életfolyamata a hosszabb időn át folytatott eljárás, működés folytán jó részt automatikussá válik, a mi ez életfolyamatok állandósága, viszont újabb és újabb érdekek és érdekkörök állandó felvetődése és keletkezése folytán állandóan újabb szervek kiképződését, majd bizonyos életfolyamatok gyengülése, sőt letűnése folytán pedig más szervek elkopását, visszafejlődését s eltűnését vonja maga után. Szerves életfolyamatok s szervek által végzett, közvetített életműködések csak bizonyos összeség, egység körében folyhatnak le, annak részszerű életnyilvánulásai lehetnek, mely szerves valósággá, organismussá éppen részeiben, azok működésében lesz. a részek pedig mozgási, működési képességüket egymással való benső kapcsolatukban, az egészben találják. Minden létező fogalmát nem önmagában, de másokkal való közös szemléletében, együttességében nyeri s így az ember fogalma is csak ily közösségben, társadalmában valósúlhat meg, abban nyeri határoltóságát.

A társadalom tehát, mint az ember fogalmának megtestesítője, emberi életfolyamatok létesítője és fentartója, fennállásának alapját az emberek ismeretképességében, ismereteik által minősítettségében bírja, viszont ez az ismeretképesség, mint emberi létre képesítő benső dispositio, potentialis energia aktívva. jelentkezővé, érvényesülhetővé — természeténél fogva — csak a közösségben, másokkal való viszonyában lesz. A fejlődés pedig a viszonyok számától, ez ismét az ismeretek mennyiségétől függ.

tehát az szintén természetes és eredeti folyamat, mivel az ismeret, mint belülről, önünkben állandóan kiváltott, benső erőből létesített kihatás, állandóan növeli a viszonyok számára és milyenségére befolyást gyakorló mennyiségeket s állandóan kiegészülésre és érvényesülésre tör. A kiegészülés és kielégülés módja pedig a más ismeretekkel való kapcsolatba jutás, azok által való határozódás, a mi az ezen ismeretre képes lények részéről érintkezést jelent. Az emberi jelentkezés, az emberként élés módja e szerint az érintkezés, mely, mint a mások életviszonyait érintő hatás, magatartás, mértékét azon korlátokban nyeri, melyek általán a részeknek az egészhez való viszonyát, a résznek a többire való tekintettel érvényesülhetését meghatározzák.

Dr. Illyefalvi Géza.

(Folyt. köv.)

A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET,
MINT KORSZELLEM KIFEJEZŐJE OLASZORSZÁGBAN,
NÉMI TEKINTETTEL MÁTYÁS KIRÁLYRA.

(Tizenegyedik közlemény.)

Habár különböző időben, mégis felfogásra nézve úgy az államban, mint a művészetben új alkotási módszer és forrás keresése képezi a szellemi kapcsolatot az említett művészek és Savonarola közt, a kínél hevesebben a vallási és világi közgondolkodás erkölcsösebb, ám egyúttal erőtlennül színezett átalakítására senki sem tört. Savonarolának, mint a középkori scholastika felelevenítőjének működésében -- úgy látszik -- azon szellemű törekvés nyilvánul, hogy az embereknek eszméi, melyeket a virágzó művészet és tudomány a sokféleségnek nyújtásával ezeknek első sorban az érzéseket, érzelmeket és indulatokat foglalkoztató hatásával hosszú útvonalalaikból és medrükből kizökkenett, ismét visszatereltessenek egyenesen haladó és messze terjedő útvonalalaikra, a melyeken őket a magasabb értelem és érintetlenebb szív hajthatja s általános érvényű erkölcsi tételek úgy vezethetik az életben, mint a hogy Dantet kíséri Vergilius a Pokolban és Purgatoriumban a Paradicsom közepéig, vagy mint egy XIII. századbéli kéziratban olvasható „Erények Lépcsői“¹ az embert egyenes úton eljuttathatják az angyalok mennyei birodalmába.

A gondolatoknak ily felemelése, ám egyúttal vonalaik meghosszabbítása, természetesen maga után vonta ezeknek össze-

¹ Liber de Gradibus Virtutum, quibus ad patriam angelorum supernam itinere recto ascenditur ab omni perseverante. Ruskin i. m., II. 393—394. l.

ütközését mindazon közéleti, szellemi és erkölcsi tényekkel, melyek ama vonalak irányát megrövidítették, illetőleg feltartóztatták, tehát az összeütközést a társadalmi, a politikai s az egyházi constellatiókkal. Savonarolának azon törekvésében ugyanis, hogy a vallásnak egyetemesítő eszméi győzelemre s irányadó szerepre jussanak, az a cél jut kifejezésre, hogy az ismereteiben és fogalmaiban szegény, de egyszerűsége által vallásosabb és erkölcsösebb alsó népek eszméi érvényesüljenek, vagyis a nagy tömeg is lélegzzék fel. Ő Homérnak, Vergilnek és Cicerónak még megkegyelmezett, „de — úgy mond — a pogány világ költőit is csak szilárd keresztény-nevelés után lehet tanulmányozni“.

Elragadó szónoklatával elérte, hogy a firenzeiek elégették a halomra rakott műtárgyaikat s Boccaccio és Petrarca műveit.

Vasari szerint számos remek festmény került így a máglyára. Bartolommeo della Porta, Lorenzo di Credi s Savonarolának más tanítványai feláldozták meztelen minták után készült képeiket.¹

Természetes ennél fogva, hogy ekként az általánosabb emberi érzelmekhez szóló vallásosság és a csekélyebb rationalismus alapján hamarabb összetalálkozó erkölcsi érzelmek s ekként a vallásos democratia volt hivatva a concret szemléletek által megzavart ész és erkölcsi érzék kiigazítására. Azonban kétségkívül természetes volt ennek az a visszaható következménye is, hogy a tudományok folytán megnövelt önérvényesülési vágy a saját gondolatainak helyességét kereső meggyőződés ama szükségérzete, mely a külvilágban alakított tényekben kereste a maga érveit és bizonyosságait, a tudás, az emberi képesség becseről le nem mondhatott.

A XIII. és XIV. század kiváló költői megkezdték azt a nevezetes munkát, melylyel a középkornak a scholastika által fejtegetett és a casuistika által gyakorlatiasabbá tett erkölcsstanát az élethez közelebb hozni iparkodtak; ezeket a közélettel még jobban kiegyeztetni a művészetnek is lett feladata. A mit azonban ez — úgy látszik — veszélyeztetvén, megint csak elméleti felemelésre szorult éppen Savonarola fellépése által.

Ugyanis, habár a képzőművészeti alkotás csak az egymás-mellettséget tárja a szemlélő elő, mégis a szenvedélyek erőteljes

¹ V. ö. Dr. H. Thoden Van Velzen i. m. 86. l.

nyilvánulásából kiolvashatni a következményt is, melynek a képen látható előzmény feszültségéből (pl. Donatello s Verrocchio Dávidja) lassúbb vagy gyorsabb folyásban képzeletünkben ki kell pattania.

Könnyen érthető, hogy a következménynek az előzmény feszültségéből való várása a szellemi és erkölcsi egyensúly kérésére, ám azon ethikai becsérték megállapítására is indít bennünket, mely becsértéknek az alakok érzelmeiben, tetteiben és az ezekből folyó lelki állapotban (pl. boldogságban vagy boldogtalanságban) kell letükröződnie.

Ha Giovanni Bellininek a muranói Szt Péter templomban levő: „Madonna Barbarigóval“ tárgyú képét tekintjük, azt látjuk, hogy itten az eudaimonizmusra nagyobb súlyt fektető realizmus igen nagy, továbbá, hogy a személyek csak valami transzcendentálisabb gondolataik s nem érzelmeik révén függnék, nem ezeknek önténytelenségével olvadnak össze. Mintha tehát ezen képen az az ethikai igazság, mely a raffaeli, vagy még inkább michelangeloi képeken az érzelmeknek majdnem akarattá és tetté fokozott erejében nyilvánul, csorbát, illetőleg szakadást szenvedne a külső gondolatnak és belső érzelmeknek erős összetartozása között. A gondolatoknak és érzelmeknek összeömlését egy Raffael, egy Michelangelo az alakok idealizálása alapján érte el, a velenceiek pedig a gondolatok technikai foglalkoztatására a háttérben tájképekhez (pl. Giorgione ú. n. Család-ján)¹ folyamodtak, a melyet a többi renaissance festő — pl. az architektonikus részletek folytán az érzelmekkel közvetlenebbül összefolyó ismereteket keltvén — könnyen nélkülözhetett.

Az érzelmek nyugodtsága és egyoldalúsága, ámde éppen ezért annál nagyobb erőssége, a velencei képeken erre vall, a mi ezen telivérű állam egészséges szellemének megfelelt.

Érdekes megfigyelni, hogy Velencében az erények a Dogepalota, tehát azon épület főszlopain vannak ábrázolva, a mely maga is — három stylben nemzedékek által többször újjá építve — mint a nemzet dicső tradícióinak, sokáig követett hazafias erényeinek emlékeztetője, maga is az állam nagyságának s nagysága növekedésének tanuja volt.² Jóllehet az államtanács kiadott

¹ L. Spriger 269. á., l. m. u. o. 266. l.

² L. Ruskin i. m. II. 351. l.

rendeletében kimondta, hogy tekintettel az államkincstár kimerültségére és a politikai szemhatáron feltünező vészfelhőkre, a régi Ziani palotának még csak újra építését se merje senki, ezer arany pénzbirság terhe alatt. javaslatba hozni, Mocenigo doge mégis az 1419-iki tűzvész után lefizetve az ezer arany birságot, indítványozta, hogy a tűzvész által megrongált Ziani palotát nemesebb módon építsék újra, illendőbben a nagysághoz, melyre Velence, Isten segítségével, eljutott.¹ S míg a csúcsives styl teljesen kiszorította a bizanczit, a renaissance (a harmadik styl) a másodikat: a csúcsiveset csak részben szorította ki s a ma létező épület a kettő egyesülését mutatja.²

Ezen rendkívül önérzetes államban a consolidált szokások, a kialakult polgári osztályok, az élénk kereskedelem, a történelemben kivívott fontos szerep, mind igen alkalmasak voltak arra, hogy a népnek erkölseiben, céljaiban és törekvéseiben nemcsak közvetlenség és folytonosság, hanem önmagára támaszkodó önbizalom is létrejöjjön és pedig oly fokban, hogy erőforrásait önmaga lelkében, történetének megismert tanulságaiban keresse. S jellemző volta mellett egyúttal az erkölcsök uralmára nézve is felvilágosító például szolgálhat azon körülmény, hogy ezen — önerejét használni akaró — állam a humanus műveltségtől, melyet Olaszországban legtöbbre becsültek, több tekintetben elmaradt, a mennyiben a classikus ókorért úgy, mint a többi olasz állam, nem rajongott. Ám — úgy látszik — a hanyatlás is azért éri később utól, mint Itália többi részeit. Ezen államban ugyanis a vallási és papi elemek még nagyobb számmal találhatók. A Doge-palota freskóin látható imádkozó dogék az istenek akarátát teljesítő pius Aeneast juttatják eszünkbe. A XV. század kezdete körül csaknem minden mennyezet és bolthajtás csillagokkal volt belepve. A Doge-palota tetőfestményei 1400-ban a csillagos eget ábrázolták, ez lévén Sansovino szerint Steno doge czimere.³ Az állam jelképe: a doge a tizenkét nagy körmenetnél félig papi functiót teljesített. S Aldus Manutius (kinek nyomdája Velenczében 1490-ben állíttatott fel), bár nagy tisz-

¹ Ruskin i. m. II. 363—368. lt.

² Ruskin i. m. II. 351. Megjegyzem különben, hogy a szerzőnek előadása e lapokon kissé zavaros

³ Ruskin i. m. II. 362. l.

telője volt a hajdankori íróknak, mégis a keresztény vallásos érzület erősebb volt benne a humanistikus eszméknél s Lucretius kiadásának előszavában azt a tanácsot írta: „vessen el az olvasó mindent, a mi összeütközik a theologusok nézeteivel“.

A Doge-palota harminczhat földszinti oszlopának (ill. pillér-jének) legtöbbjén a hetedik oszlopfőtől kezdve a harminczhatodikig, számos erény (ill. természeti és erkölcsi jelenség) ábrázolását találjuk, melyek közül több különösen Giottónál is előfordul.¹ A fentebb mondottakat szem előtt tartva, érdekes tudnunk, hogy ezen oszlopfőkön főleg az ethikai erények vannak megörökítve; alig tévedünk, ha azt hisszük, hogy azért, mivel e nép kisebb tartalmú tudásának felhasználása és a hagyományoknak aristotelesi értelmű gyakorlása folytán főleg a szilárdabb erkölcsi erényeket fejlesztette ki magában. Velence története bizonyítja, hogy ezen erkölcsi fogalmak főleg a kitartó elhatározásokra képes akarathoz — kétségkívül inkább, mint a gondolkodó tehetséghez — szóltak. „Velence története — úgy mond Symonds² — az őt alkotó egyének felett álló állam folytonos és testületi létezéséről, Firenzéé pedig polgári egyéneinek tevékenységéről és öntudatos törekvéseiről tesz tanúságot.“

Symonds igen helyesen hasonlítja össze Firenzét a művelt, de változó régi Athénnel, Velenczét a conservatívabb Spártával,³ s természetesen találja, ha Firenze theoretikusai: Savonarola, Giannotti, Guicciardini arra az államgépezetre hivatkoznak,⁴ mely Velence nyugalmát és szabadságát biztosította. A két köztársas-

¹ Ruskin i. m. II. 405—448. l. Az ábrázolt ethikai erények Ruskin szerint ezek: bőkezűség, állhatatosság, türelem, engedelmesség, hűség, alázatosság, szeretet, könyörületesség, becsületesség, (mely sem Szt. Márkban, sem Orcagnánál, sem Giottonál nem fordul elő), igazságosság és önmegtartóztatás. Ethikai bűnök: egyenetlenség, kétségbeesés, hitetlenség, emberi ösztönök elfajulása, bujaság, dobzódás, kevélység, harag, fűvésénység, restség, hiúság, irigység, hamisság, igazságtalanság, tétlenség. Ott vannak ezen dianoethikai erények: lelkierő, mérséklet, okosság, igazság. Dianoethikai bűn: esztelenség. Theologiai erények: vallás és remény. Találunk politikai vonatkozásokat is Velence felsőségére. Politikai erények: törvényhozás és igazságszolgáltatás. Lekiállapot: vidorság. Testiállapot: nyomor. Isteni erény: teremtettség. Természetfölötti erény: mennyei tisztaság, az emberi élet kormányzása.

² Symonds i. m. I. 139. l.

³ V. ö. Janet II. 75—78. l.

⁴ Symonds i. m. I. 141. l.

ság közti különbséget még a művészetükből is kiolvashatni. Firenze köztereit és loggiáit Judithnak, a zsarnokölőnek és Dávidnak, hazája megmentőjének szobrai díszítették. Velence festői köztársaságukat gyönyörű királynőnek ábrázolták, ki alattvalóinak és a világnak hódolatát fogadja. Caterina Cornaro, kit a doge Szent Márk leányának nevez, Velence mythosi alakja, kit a festők többször lefestenek. Maga az állam magát a tenger menyasszonyának tekintette.¹

S Velenczét azért, mivel most a művészetet pártolta, nem lehet azzal vádolni, mintha hagyományaihoz hűtelen lett volna. Doge-palotának² építőmestere köteles volt a régebbi palota főbb alakjait folytatni, de nem lévén tehetsége ugyanazon stílusban új oszlopfejeket kigondolni, beérte azzal, hogy esetlenül másolta a régieket. A ki tudja azt, hogy ezen művészet a vallási (bibliai) tárgyak, a történelmi események s az élet valószerű mozzanatainak és vágyainak akár közvetve burkoltan mythologiai, vagy bibliai, vagy közvetlenül arcképfestészeti ábrázolására szorítkozott, az beismerheti azt, hogy e nép művészetében saját természetes minemiségének és pszichologiai eszméinek új kifejezőmódját kereste és teremtette meg. Mint ilyen — ezen kifejezőmódok olyan készséges s mégis sajátyszerű elfogadása folytán, mint azt több hasonlatossággal az Augustus korabeli római művészetben látjuk, emlékeztet a firenzei s római quattrocentóra, mely szintén első sorban technikai ügyességekre törekedett.³

Dr. Janicsek József.

(Vége köv.)

¹ Symonds i. m. I. 140—141. l.

² Ruskin I. 35—37. l.

³ A velenceiek mindig készek voltak ellenségeik építkezési módszerét eltanulni. L. Ruskim i. m. I. 25 l.

IRODALOM.

Wundt, Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Dritte umgearbeitete Auflage. Zwei Bände. Stuttgart (Enke), 1903. 523 + 409 lap. Ára 21 márka.

Előszavában maga jelzi, hogy az ethika problémáit az erkölcsi élet tényeinek világánál tárgyalja, vagyis az ethikának tapasztalati alapon való fölépítését célozza. Az általános világnézet megszerzéséhez az alapot az ethika szolgáltatja, a melynek előcsarnoka a népek pszichológiája s az erkölcsök s az erkölcsi képzetek története pszichológiai szempontok szerint feltüntetve. Híve tehát az empirikus és természettudományi módszernek, a melyet a pszichológiából az ethikába vitt át, úgy azonban, hogy a Kant utáni speculativ bölcseleti idealismus rendszereinek igazságait is kellőleg méltányolja, sőt helyenként elfogadja. Erős meggyőződéssel vallja ethikai alapon is a szellem és a természet tudományai közötti alapvető különbséget s azt vitatja, hogy az ethika sem tisztán speculativ, sem pedig tisztán empirikus jellegű tudomány, hanem, mint minden általános érvényű tudomány általában, empirikus és speculativ jellegű tudomány egyaránt. Szerinte a speculatio ott kezdődik, a hol hypothetikus gondolatlemek hatolnak be a fogalomképzésbe s így nem a tapasztalaton alapulók, míg viszont az empirikus módszernek helye van ott, a hol az erkölcsi fogalmak a tapasztalatnak közvetlen elvonásai és levezetései. Az erkölcsi élet történeti fejlődését tehát a teleológiai eszme szempontjából vizsgálja s ennyiben híve az általános vallástörténet terén is érvényre jutott „genetikus speculativ“ módszernek. A fejlődés fogalmának hangsúlyozása mellett, mely ma az összes biológiai tudományok alapelve, nagyon is meg tudja különböztetni az erkölcsi élet jelenségeinek marandó tartalmát azok mulandó alakjától.

A két testes kötet a bevezetésen kívül négy nagyobb szakaszból áll, a melynek elseje az erkölcsi élet tényeit, másika az erkölcsi világnézetek fejlődését, harmadika az erkölcsiség alapelveit s negyediké az egyes erkölcsi életköröket vizsgálja. Műve 3-ik kiadásában legkevésbé változtatott az első szakaszon s legfeljebb a vallások s az erkölcsök történetének újabb irodalmára s a mythosoknak, vallásoknak és erkölcsöknek az erkölcsi élet fejlődésére való befolyásaira volt nagyobb figyelemmel. A 2-ik szakaszt teljesen átalakította s a bölcséleti ethika története helyére az erkölcsi élet- és világnézetek története lépett, mi mellett kellő figyelemmel kísérte a bölcséleti rendszernek a korabeli kulturális mozgalmakhoz való viszonyát is. Ugyancsak lényegesen változtatott a 3-ik szakaszon is, a mennyiben beható vizsgálat alá vette az akarat kérdését s az erkölcsi indokok, célok és normák hozzá való viszonyát. Végül a 4-ik szakaszban kiváló figyelmet fordított az erkölcsi élet gyakorlati kérdéseire, a hol kitűnik az agg szerzőnek a természet és a történelem világában s az elmélet és a gyakorlat terén való óriási tájékozottsága. Hisz maga mondja: ha az igazság földerítése a tudományos megismerés célja, úgy annak szeretete kötelelességévé teszi a meggyőződés komolyságát és őszinteségét s a vallási és a socialis problema minden oldalról való megvilágosítását és megvitatását. A nagyhirű szerzőnek ez az előkelő könyve valóságos eseményt jelez az ethika legújabb irodalmában s üdvösen egészíti ki *Paulsen*, a másik nagyhirű német ethikus „rendszerét“, kinek igaza van abban, hogy elég volt már az erkölcsinek fogalmáról és módszeréről szóló beláthatatlan irodalomból s a jövőben inkább az erkölcsi élet feladatainak, organumainak, alakjainak és functióinak beható megvizsgálására kell törekednünk.

A bevezetésben (1—17. l.) közelebbről az *ethikát, mint normatív jellegű tudományt* s annak módszerét és feladatait ismerteti. Maga az ethika a legeredetibb normális jellegű tudomány, s ennyiben rokon a természettudománnyal, a történelemmel és a pszichológiával. Uralkodó központja volt valamennyi korszakalkotó bölcséleti rendszernek (Sokrates, Platon, Aristoteles, Spinoza, Kant és Fichte) s gyakorlati jellegénél fogva befolyásolta a tudományt és az életet egyaránt. Ama gyakorlati bölcséleti tudománynak mondható, mely a normális akarat, tehát az ember valódi erkölcsi élete minőségének kérdésére felel, vagyis arra a kérdésre, hogyan kell erkölcsileg helyesen élni és cselekedni. S a mint a logika az elméleti, úgy az ethika a gyakorlati tudományoknak normatív basisa az erkölcsi világrend folytonos

változatában. Mert hát Wundt komolyan vette a fejlődés elvét az etikában s e ponton találkozik a Schelling—Hegel-féle természet- és történetbölcsellel. Maguk az erkölcsi ideálok is a fejlődés fogalmának vannak alávetve. Mint rendszer, az ethika erkölcsbölcsélet vagy moralphilosophia, mely aztán jog-, állam- és társadalombölcséletté bővül s a történelem bölcséletében végződik. Subjective véve összefügg a psychológiával és az anthropológiával s objektíve a metaphysikával. Módszere a speculativ s a subjectív és objectív empirikus módszer összeegyeztetése. A vezérszó azonban az ethikai problema megfejtésében a subjectív empirikus jellegű etikát illeti. S végül a mi az erkölcsinek feladatát és megismerését illeti, úgy annak eredeti forrása az erkölcsi élettapasztalat mellett az egyén erkölcsi tudata, vagyis az erkölcsi elvek fölkeresésének legközelebbi útja — mint azt már Aristoteles sejtette — az anthropologia. Másik útja az erkölcsi alapfogalmaknak és világnézeteknek a történeti fejlődés alapján való tudományos megállapítása. Az ethika rendszeres feladata most már az adott anthropologiai, tapasztalati, történeti és tudományos alapon az elveket levezetni s ezeket aztán alkalmazni az erkölcsi élet főbb köreire: nevezetesen a családra, jogra, államra és társadalomra. A második feladat önként átvézet azután az egyes erkölcsi tudományágakba, névszerint a paedagogikába, a jog- és társadalombölcséletbe, a történelem bölcséletébe stb.

Az első szakasz (20—276. l.) — mint már fentebb is említettük — „az erkölcsi élet tényeit” ismerteti és pedig az első fejezetben a nyelvnek az erkölcsi képzetekkel, a vallásnak az erkölcsiséggel, a szokásnak és erkölcsnek az erkölcsi étellel s a természet és a kultura feltételeinek az erkölcsi fejlődéssel való szerves kapcsolatát.

Már maga a nyelv is (ethikai, moralis, erkölcsi, jó, rossz stb.) az erkölcsinek általános fogalma s a mellett bizonyít, hogy az erkölcsi képzetek hosszas fejlődésnek az eredményei, mely fejlődésnek csirái azonban minden különbözőségük és különös feltételezettségük mellett is hasonnemű és megegyező törvények szerint haladóknak és fejlődőknek tekintendők. Hogy melyek annak az erkölcsi fejlődésnek amaz állandó jellegű és érvényű csirái és törvényei, azzal a kérdéssel közelebbről „a vallás és az erkölcsiség” című fejezet foglalkozik behatóbban. Az erkölcsinek kettős forrása a vallásos nézetek s a socialis jelenségek, a melyek viszont a természet környezete és a kultura befolyása által vannak feltételezve. Két általános érvényű és marandó jellegű psychologiai alapérzete van az embernek, a melyen

annak vallási és socialis élete alapul, ú. m. a természetfeletti lényekre és erőkre vonatkozó tiszteletnek s a felebarátokra vonatkozó hajlandóságnak és vágyakozásnak maradandó érzete. Ez a kettős alapérzet forrása és alapotívuma az ember összes erkölcsi cselekedeteinek és értékeiteleneinek, míg az erkölcsi életfejlődés kettős pszichikai csirája az erkölcsi fogalmak megkülönböztetésének és összeegyeztetésének s az erkölcsi célok heterogeniájának a törvénye. Más szóval kifejezve: az erkölcsiség forrásai maradandóknak, az erkölcsi törvények véghe-tetlenül fejlődésképeseknek s maga a fejlődés törvényszerűnek van-nak feltüntetve Wundt etikájában, mely az erkölcsi normák félséges-ségét éppen azok fejlődésében, nem pedig merev változhatatlanságá-ban látja. E ponton megemlítjük, hogy Wundt — mint senki más a modern ethikusok közül — energikusan képviseli Kanttal szemben a vallásnak és az erkölcsiségnek eredeti szerves kapcsolatát s egymásra való folytonos kölcsönös hatását, ki magában a vallásban magukat az erkölcsileg értékes gondolatelemeket, ú. m. az istenben, mint az erkölcsi világrend hordozójában s az erkölcsi tökéletesség példány-képében való hitet nagyon is meg tudja különböztetni a természeti mythosok vagy hősi legendák közönyös és erkölcstelen elemeitől. Itt a modern vallásbölcselek sokat tanulhatnak Wundt fejtegetéseiből. A mit kifogásolunk, az az ő vallásfogalmára vonatkozik, a mely sze-rint az „azoknak a képzeteknek és érzeteknek összfogalma, a melyek az emberi kedély vágyainak és követelményeinek megfelelő ideális lényre irányulnak!“ A vallás lényegéről és eredetéről alkotott e fel-fogása hézagos és kiegészítésre szorul. Több a vallás, mint pusztán csak a Feuerbach-féle egyéni kívánságnak, tehát egoista érdekeknek az eredménye, s a tisztelet és a pietas érzete mellett a „primitiv mythologiai képzetek“ sem tekinthetők a vallás forrásainak. E gon-dolatokkal kapcsolatban igen meggyőzően fejtegeti még e fejezetben „az istenek, mint erkölcsi ideálok“ címén az ősök tiszteletét, az anthropomorphikus természetmythost, a hősök cultusát s az ethikai vallások ideálját, nemkülönb a vallás és az erkölcsi világrend czímén a halál utáni állapot képzeit, a természetvallások megjutal-mazási elméleteit s a bölcseletnek azokra való hatásait, az erkölcsi világrend eszméjét s az erkölcsi törvények vallásos jellegét, — mint mindmegannyi forrásait az erkölcsiség kifejlődésének.

Majd a 3-ik fejezetben ugyancsak „az erkölcsi élet tapasztalati tényeiként“ az erkölcsőt és az erkölcsi életet ismerteti és pedig egyenkint az erkölcs általános tulajdonságai s az egyéni, közlekedési

és érintkezési, társadalmi és humánus életformák, mint erkölcsi életforrások czimén. Az erkölcsnek általános tulajdonságaihoz sorozza az ösztönnek, a vallásnak, a jognak és a szokásnak erkölcsi vonásait, mi mellett bizonyos „rendszer” vesz föl az erkölcs kifejlődésében az emberek és a népek és nemzetek között. Az egyéni életalakzatokhoz számítja a táplálkozást, a lakást, a ruházatot és a munkát; az érintkezési formákhoz ugyancsak a munkát, a játékot, a személyes magatartást és az üdvözlést; a társadalmiakhoz a család és az állam erkölcsi közösségeit s végül a humanusakhoz a humanitás érzeteiből eredő barátságot, vendégszeretetet és jótékonytságot. Főleg e fejtegetben igazolta be a szerző azt az állítását, hogy „a psychologia az ethikai vizsgálódások legfontosabb előiskolája és nélkülözhetetlen segédeszköze” s hogy „az ethika tulajdonképi előcsarnoka a népek psychológiája”, a melynek egyik legfontosabb feladatát az erkölcsök és az erkölcsi képzetek történetének psychologiai szempontok szerint való tárgyalása képezi. Alapos és meggyőző psychologiai fejtegetései, finom és előkelő bírálati, józan és mérsékelt ítéletei s az értelem, érzelem és akarat világára vonatkozó vonzó, sőt megragadó megjegyzései ethikai művének maradandóbb részletei. Maga is szerényen vallja, hogy a tudománynak a fejlődésében a tévedések történetének is nagy szerepe van, Ez éppen a komoly tudóst jellemző szerénység, a Cusa Miklós által hangoztatott „docta ignorantia”!

Végül a 4-ik fejezetben „az erkölcsi fejlődés természeti és kulturális feltételeit ismerteti és pedig az ember és a természet, a cultura és az erkölcsiség s az erkölcsi élet és világnézetek czimén. Ide sorozza egyenként a természeti élet feltételeit, a természet iránti érzék kifejlődését s a mythologiai és aesthetikai természetérzetet. Viszont a cultura behatásánál behatóbban tárgyalja a cultura fogalmát, az anyagi vagyonszabályozását, a szerszámok keletkezését, a szellemi kulturát s általában a cultura erkölcsi előnyeit és hátrányait. Fejtegetéseinek eredményéül vallja az erkölcsiség psychologiai elemét, az erkölcsi fejlődés psychologiailag feltételezett törvényeit s az erkölcsi életnek az erkölcsi világfelfogással való szerves összefüggését. „Így az érett erkölcsiség” — úgymond — „a vallásnak és az erkölcsnek nagykorúvá lett gyermeke”, a melynek folytonos kísérője „az erkölcsi élet- és világnézetek elvi küzdelme”. S ezzel az erkölcsiségnek eddigi *psychologiai* - tapasztalati tárgyalásáról annak *történeti* - tudományos ismertetésére jutott el.

A második szakasz (280—513. l.) „az erkölcsi világnézetek kifej-

lődéséről“ szól és pedig egyenként az 1. fejezetben a görög-római ókorról, a 2-ikban a keresztyén világnézetéről s annak változatairól s a 3-ikban az újkorról. Az ókori intellectualis jellegű kulturát itt csak érintve, Wundt a keresztyénség későbbi befolyásának nagyságát egészen helyesen annak erkölcsi világnézetében látja, mely viszont az ókor felfogásától az ember és az isten, az emberek egymásközötti s az érzéki és erkölcsi közötti viszony eltérő felfogásában s az emberi lélek véghetetlen becsének hirdetésében különbözik lényegesen. Annak változataihoz tartozik ethikai szempontból is az őskeresztyénség, a középkor és a reformatio erkölcsi világnézete. Az előzők megkötöttségével szemben a lelkiismeret reakciójában gyökerező reformatio „az eredeti keresztyén hitéletnek“ helyreállítására törekedett s annak nagyszerű vívmánya: a hierarchiai rendszer megdöntése s az egyház, mint személyes belső hitközösség eszméjének felállítása. „Nem új vallással, — mondja helyesen Wundt — hanem új ethikával ajándékozta meg Luther a világot és pedig olyannal, mely lényegét és célját tekintve, messze távol áll az ókori, őskeresztyén és középkori felfogástól.“ Azonban Wundt szerint is a reformatio sem vallási, sem ethikai tekintetben nem oldotta meg teljesen a problémákat, a melyekhez a jövő ethikának megoldandó feladatául a vallásnak a dogmától való függetlenségét s az erkölcsiségnek indokaiban és céljaiban való önállóságát sorozza. Luther példájára egy vallásos jellegű s mégis a világba való ethikára, vagyis élő tevékeny keresztyénségre („werkthätiges Christentum“) van szükségünk. S míg a reformatio vallásos eszméjét a mystika, addig annak ethikáját a renaissance légköre hatotta át.

Az újabbkori erkölcsi világnézeteket Wundt a renaissance, a felvilágosodás, a romantika s a jelenkor elméleteinek kategóriájába sorozza. Az evolutio és az universalismus Wundt művének a kettős sarkalatos alapgondolata, a melynek alapján szakított az erkölcsinek egoista vagy eudaimonista értelmezésével. Közelebbről a jelenkori ethikai irányokat két ellentétes vezéreszme mozgatja, a melynek egyike a társadalom új szervezetét, másika az emberi személyiség új életideálját célozza. Egyenként és behatóan méltányolja itt a német positivismust és az altruismust (Herbart és Feuerbach), az angol és a francia positivismust (Mill és Spencer, ki a Darwin-féle descendencia elméletét a moralphilosophiában értékesítette), a pessimismust és a modern theologiai ethikát (Carlyle, Schopenhauer és Hartmann, nemkülönben az újabb kath. és prot. theol. ethika) s a jövő társadalom (Lasalle, Marx) és ember (Stirner és Nietzsche „Übermensch“-je)

eszméjét. A kath. theol. moralban ma Aquinói Tamás s a protestánsban Kant a döntő tekintély. A jelenkori ethikai fejlődés a társadalom s az egyes személyiség életideáljának fokozatos kiépítését czélozza. Lasalle, Marx és Nietzsche szertelen túlzásainak mellőzésével a jelenkori gyakorlati ethikának úgyszólván a legmagvasabb kérdése: „Nicht, was der Mensch *ist*, nicht, was er *soll*, sondern was er *will*“. Magát a problémát, mely ma az ethikai érdeklődés legmélyebb tárgya, Wundt közelebből így formulázza: 1. „Welches ist das wirkliche, nicht bloss aus einem abstracten Begriff heraus konstruirte, sondern aus den Lebenseigenschaften des gegenwärtigen Menschen selbst geschöpfte *Ideal der menschlichen Persönlichkeit?*“ és 2. „Wie ist ein solches Ideal der freien Persönlichkeit mit jenem nicht minder aus der gesamten Entwicklung des sittlichen Lebens und der sittlichen Weltanschauungen hervorgegangenen *Ideal der menschlichen Gemeinschaft* vereinbar?“ Igen, az egyéni, személyes és a társas közösségi életideál helyes és való összeegyeztetése a jövő ethikának megoldandó feladata s e ponton vesz részt az ethika is, és pedig jelentékenyen, a socialis kérdés megoldásában. E személyiségnek sem Hegel-féle lebecsülése, sem Nietzsche-féle túlzása az „Übermensch“ utopiájában nem vezethet a problema helyes megoldására, de nem oldja meg azt a Marx-féle collectivismus ábrándja sem. E ponton erős kritikával kíséri a mai egyházakat is e szavaival: A mit ma keresztyén morálnak hirdetnek a szószéken s tanítanak az iskolában, az sem mai való életünk követelményeinek, sem pedig a valódi tevékeny keresztyénség alapfogalmainak nem tekinthető s itt igaza van Nietzschenek, a midőn az egyént megsemmisítő collectivismussal szemben az egyes személyiség ethikai becsét s a jellem, bátorság és igazmondóság activ erőnyeit hangsúlyozza.

A harmadik szakasz (II. 1—220. l.) „az *erkölcsiség alapelveit*“ ismerteti s közelebből az 1. fejezetben a philos. moralrendszereket, a 2-ikban az ethika pszichologiai alapjait, a 3-ikban az erkölcsinek tényezőit s a 4-ikben az erkölcsi normákat tárgyalja. Wundt ugyanis autoritativ és autonom s utóbbiaknál viszont egyéni és általános eudaimonista és evolutionista morálrendszerek között tesz különbséget. E kettős osztályozás alapján nyeri a következő négy autonom erkölcsbölcséleti rendszert, ú. m. az egoismus, az utilitarismus, a perfectionismus és a historismus morálbölcséleti rendszereit, a melyekről adott kritikája Wundt művének maradandó alkotása.

Majd a 2-ik fejezetben „az ethika pszichologiai alapjait“ s név-

szerint az akarat és a tudat, az egyéni és az összakarát, a szabad-akarat s a lelkiismeret problémáját ismerteti. Wundt etikájának egyik legnehezebb s már előző kiadásaiban is legvitatottabb kérdése az *egyéni és az összakarát* („Gesamtwille“) egymáshoz való viszonyának a problémája. Azt vallja ugyanis, hogy ez az összakarát nem csupán az egyes egyéni akaratoknak atomista summája, hanem, mint magasabb egység, külön önálló valóság, a melynek fokozatai: a család, a nép, az állam és az emberiség s legvégsőbb csúcsa a teremtő világakarát, az isten. Ez összakarát realitásával áll vagy esik Wundt etikája, mivel az alkotja meg az erkölcsi értékek s határozza meg az erkölcsi törvények világát. Ez összakarát céljaival és indokaival való megegyezés teszi az egyéni akarat erkölcsi jellegét. Ez összakarát, mint az egyéni akarat mellett megvalósíthatatlan, sőt képzeltetlenség eszménynek Wundt etikájában sok hasonlatossága van Schopenhauer „Genie“ és Nietzsche „Übermensch“ képzetével, a melynek, mint az erkölcsiség legfőbb fórumának mása a görög hősi cultusban található. Eponon az ő pszichológiai deductiv fejtegetései az illúziók országába valók s az összakarát valótlanúsága kétségtelen.

A *szabadakarat problémájából* is kiveszi Wundt etikája a maga részét. Nem annyira elméletileg a pszichológia és az ismeretelmélet, mint inkább gyakorlatilag az ethika körébe sorozza. A pszichológiai determinismus értelmében az akarat szabadságát a különböző motívumok és cselekvések közötti józan választásnak definiálja, mely determinismus, illetve szellemi causalitas nélkül pszichológiáról s általában a szellem tudományairól beszélni lehetetlen. S a mint egyéni és összakarát, úgy egyéni és összjellem („Gesamtcharacter“) között is tesz különbséget s az akarat causalitása a jellem causalitását is vonja maga után. Mivel Wundt determinista akaratelméletével külön egy önálló tanulmányban foglalkozunk behatóbban, azért a lelkiismeretről szóló felfogásának ismertetésére térhetünk át. A lelkiismeretet az akaró egyén motívumai és jelleme feletti ítéletnek definiálja, a melynek különös jelenségei a logikai, aesthetikai, politikai és vallási lelkiismeret; központi munkásságának köre azonban az erkölcsiség világában keresendő. Alak és tartalom nála teljesen fedezi egymást. Itt behatóan foglalkozik aztán Wundt a kényszer és a szabadság imperatívumaival, az erkölcsi imperatívus vallásos alakjával s a kötelességtudattal, mint az ethika alapvető problémájával s azt vitatja, hogy sem a jogi közösségi életnek „külső“, sem pedig a társadalmi erkölcs „belső“ kényszere nem alkalmas a kötelességfogalom megállapítására.

A 3-ik fejezet „az erkölcsinek tényezőit“ ismerteti s itt egyenként szól az erkölcsi célelokról, az erkölcsi és erkölcstelen motivumokról, a büntetésről s annak különböző elméleteiről s az erkölcsinek fogalmáról. Különbséget tesz közelebbiről az egyéni, socialis és humanus célok, az észlelési, értelmi és észszerű motivumok s a büntetéseknel a megtorlási, biztosítási, javítási és elrettentési elméletek között. Végül az erkölcsinek lényegét így határozza meg: erkölcsiek azok az érzületek és cselekvőségek, a melyekben az egyéni akarat az ötet magában foglaló összakarattal megegyez, úgy hogy mindenkor az az összakarát határozza meg az érzület és a cselekvőség specifikus értékét. A kötelezettségnek ez az érzete s az összakarát iránti teljes önodadás forrása és alapelve minden erkölcsiségnek, mely omnipotens összakaratnak kielégítő magyarázatával azonban Wundt etikája adós maradt.

Végül a 3-ik szakasz utolsó fejezete „az erkölcsi normákról“ szól. Itt a norma fogalmának és parancsoló és tiltó alakjainak és összeütközéseinek beható ismertetése után külön egyéni, socialis, humanus és jogi normák között tesz különbséget. Mihelyt a különböző jellegű normák összeütköznek, azoknak kell elsőbbséget adnunk, a melyek magasabb és terjedelmesebb célú szolgálnak. Így az egyéniek felett állanak a specialisak s a socialisak fölött a humanusak. Az egyéniekhez tartozik az öntisztelet, a socialisakhoz a felebaráti szeretet s a humanusokhoz az általános emberszeretet s közelebbiről az erkölcsi életideál önzetlen szolgálata, mely ideál mindig gyakorlati jellegű és korántsem utopia az etikában. A jogi normák beható ismertetése képezi e tartalmas fejezet utolsó záradékát s ezzel a *gyakorlati etika* terére térünk át.

Wundt etikájának utolsó szakasza (II. 224—363. l.) „az erkölcsi életkörükről“ szól. Forrása minden erkölcsi törekvésnek az erkölcsi egyén személyisége, míg munkásságának tere a tulajdon, a hivatás, a polgári állás és a szellemi művelődés útján a társadalom, az állam és az emberiség. Csodálatos, hogy az erkölcsi életkörükről mellett teljesen megfeledkezett az egyházzal, mint az erkölcsi törekvés megvalósulásának legfőbb teréről. Itt találjuk meg azokat a gyakorlati jellegű erkölcsi életideálokat, a melyeknek folytonos és fokozatos megvalósulásán mindnyájunknak kell fáradoznunk. Egyenként ismereti itt a tulajdon, a hivatás, a polgári állás, a szellemi művelődés egyéni erkölcsi jelentőségét; a család s a társas közösségek magasabbos ethikai hivatását; az államot, mint gazdasági, jogi, társadalmi és

közművelődési közösséget s az emberiség fejezetében annak népjogi, kulturálami és általános szellemi emberiségi összetételét a maga összes vonatkozásaiban, a hol az egyes népek és nemzetek erkölcsi kötelességtudatát a humanitás eszméje hatja át az egész vonalon. — Ennek az emberi szellemi összetételnek egyik legkiválóbb nyilvánulási alakja az emberiség hitközössége: az universalis jellegű kereszténység.

Végül egy rendkívül terjedelmes, alapos és minden tekintetben megbízható név- és tárgymutató *Lindau* tollából zárja be Wundt etikájának rendkívül tartalmas és testes két kötetét. S bár nem minden ponton sikerült neki a pszichológiai és historiai részletekhez hasonlóan kielégítően megmagyarázni az erkölcsi élet tényeit és törvényeit, a műnek tartalmas és mélyen járó fejtegetései szinte imponálólag hatnak az olvasóra. Egy ideális gondolkodónak, sőt prófétának a szemeivel látja az erkölcsi élet tényeit és törvényeit s útbaigazítást is ad azok komoly megfigyelésére és követésére. Hartmannal egyezően vallja az evolutionista idealismus elvét s hozzá hasonlóan állapítja meg az erkölcsinek lényegét és törvényeit. Ez okból mi is Wundt etikáját tartjuk korunk legkiválóbb philosophiai irodalmi jelenségének.

Mialatt ez ismertetést irtuk, megjelent Érsekújváron *Lichtig* Lipót hazánkfiaának és *Stein* L. berni egyet. tanár tanítványának „*Darstellung und Kritik der Grundprincipien der Ethik Wundt's*“ (127 l.) című tartalmas doktori értekezése. Wundt etikájának alapelveit bírálatilag a következő öt fejezetben tárgyalja: 1. Az ethika előző kérdései (a cím *Sigwart* művéből van átvéve); 2. az akarat szabadsága; 3. a lelkiismeret; 4. az összakarat s 5. az erkölcsi alapfogalmak. *Lichtig* szerint is Wundt az összes erkölcsi cselekedetek és értéktételek kettős alapmotivumát a felebarátok iránt való hajlandóság s az ideál után való törekvés érzetében látja, a melynek megnyilatkozási alakjai constans jellegűek és mégis véghetetlenül fejlődésképesek. A szabadakarat kérdésénél behatóan ismerteti azután Wundt felfogását a tudatról és annak elemeiről, a psychophysikai parallelismusról s a psychikai causalitásról s kimutatja, hogy Wundt nem oldotta meg eléggé a szabadakarat kérdését, nevezetesen a causalitas és a szabadság egymáshoz való viszonyát. Majd beható bírálat alá veszi Wundt elméletét a lelkiismeretről s az összakaratról s úgy találja, hogy neki nem sikerült ez utóbbinak realis valóságát beigazolnia. „Oly nyomorék alak az, a melynek istenítését meg fogja

köszönni a vallásos tudat“ s a melynek tartalmatlanságát lépten-nyomon igazolja az erkölcsi élet mindennapi tapasztalata, illetve annak analógiája csak a görög culturában található. Végül az utolsó fejezetben ismerteti Wundt erkölcsi alapfogalmait, névszerint az ethika módszereit s az erkölcsi czélokat, motivumokat és normákat, hogy aztán Wundt rendszerének beható bírálatára térhessen át. Lichtig szerint Wundt az evolutio eszméjének az ethika körébe való bevitelével tisztította meg azt az eudaimonismustól, mely evulutiónak vég-czélja az összakarát. Az evolutio és az universalismus Wundt ethikájának kettős sarkpontja, a melynek realitását azonban nem sikerült beigazolnia s a mely végeredményében maga is eudaimonista jellegű. „Nem az universalis szellem folytonos tökéletesedése és végnélküli fejlődése lehet utolsó czélja az erkölcsiségnek, hanem csak az egyes személyiségnek folytonos tökéletesedése és emelkedése.“ E ponton úgy látszik félreismerte azt, a mit Wundt az I. kötet végén mond a személyiség és a közösség egymáshoz való viszonyáról, mint a jelenkori ethika megoldandó problemájáról. Találó azonban a bírálónak az a megjegyzése, a mely szerint Wundt elmélete az összakaratról a Bismarck-féle német imperialismus politikájának a befolyása alatt keletkezett. Ily összakarát, mint legfőbb erkölcsi forum s az erkölcsi értékfogalmak egyetlen megalkotója Schopenhauer lángelméjéhez és Nietzsche „Übermensch“-jéhez hasonló megvalósíthatatlan, sőt gondolhatatlan utópikus eszmény.

Különben a tartalmas értekezés szerzőnek mélyreható philosophiai műveltségéről és ethikai irodalmi tájékozottságáról tesz tanuságot.

Dr. Szlávik Mátyás.

Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, vormalis Fichte-Ulricische Zeitschrift. Herausgegeben und redigiert von *Dr. Ludwig Busse*, Prof. in Königsberg. Bd 124, Heft 1 und 2. Leipzig (Voigtländer) 1904. Megjelen évenként négy füzetben. Ára 12 márka.

Az I. füzet *Busse* tanár tollából méltó emléket emel Kantnak, kinek mint gondolkodónak, tanárnak és embernek a jelentőségét méltatja a bölcselőre, a tudományra, a kutatásra, az életre és az egész emberiségre való vonatkozásában. Kant halála 100 éves fordulójára hasonló emlékbeszédet tartott és kiadott *Falckenberg* az erlangeni, *Cohen* a marburgi, *Windelband* a heidelbergi, *Erdmann* B. a berni, *Freudenthal* a boroszlói, *Vaihinger*, a nagy Kant-kutató a halle-wittenbergi és *Paulsen* a berlini tudományegyetem akad. tanácsa és ifjúsága előtt. Mind annyian megegyeznek abban, hogy az újabb és legújabb bölcséleti rendszerek Németországban és a külföldön a fejlődés-történet szempontjából tekintve különböző irányban sikerült leányai a Kant-féle anyabölcséletnek. Majd *Beck* és *Glaser* befejezi a primitív gondolkozás ismeretelméletéről s az igazság értékéről szóló terjedelmesebb értekezését és tanulmányát. Új közleményei a füzetnek *Schmidkunz* az értékekről és *Ulrich* a tudatról s az én állapotáról szóló tanulmánya. *Adickes* igen behatóan ismerteti az 1897—1900-ig megjelent angol bölcséleti irodalmat, névszerint Williams művét Machról, Bridgesét Baconról, Randét Shaftesburyről, Scott, Fullerton és Lattáét Leibnizről, Münsterbergét Mackenzieről stb. E közlemény felhívja az angol irodalmi vállalatokat és kiadókat, hogy a *Mind* és a *Philos. Review*hez hasonlóan koronként küldjék be ismertetésül az angol nyelven megjelent rendszeres és történeti, nemkülönben sociológiai bölcséleti irodalmi termékeket. A rengeteg irodalmat *Adickes* a bölcselőttörténet, az ismeretelmélet, metaphysika és psychologia s az ethika, vallásbölcsélet és történetbölcsélet kategóriái szerint csoportosítja. Új rovat a folyóiratban a „Selbstanzeigen“ rovata, a melyben maguk a szerzők ismertetik röviden tárgyuk és céljuk szerint az ő műveiket. A „recensiók“ rovatában ismertette van *Kügelgen*: „Schleiermachers Reden und Kants Predigten“, *Stöltzle*: „Köllikers Stellung zur Descendenzlehre“, *Groos*: „Der ästhetische Genuss“, *Schacht*: Nietzsche és *Schell*: „Religion und Offenbarung“ cz. műve. Ez utóbbi reformkath. theologus a vallás és a kijelentés bölcséleté-

nek összeegyeztetését czélozza és az istent „világfeletti absolut személyiségnek“ definiálja. Euckenhez, a nagy jenai böleselőhöz hasonlóan Schell is a vallás gyökerét és eredetét a szellem belső lényegében és szükségérzetében látja.

A II. füzet értekezései és tanulmányai között olvashatók: *Waetzold*: „a normativ aesthetika problémájáról“, *Hartmann*, az „Unbewusst“ böleselet szerzője: „energetika, mechanika és élet“, *Wentscher*: „a psycho-physikai parallelismus kritikája Busse „Geist und Körper, Seele und Leib“ című műve nyomán, *Gerben*: „a vallásos érzületről“ és *Töwe*: „Schopenhauer arczképei“ című tanulmányai, — mind megannyi részletkérdés az újabb böleseleti kutatás történetéből és irodalmából. Különösen igen mélyen járók és behatók *Hartmann* fejtegetései az energetika, *Wentscher*éi a psycho-physikai parallelismus és *Gerber*éi a vallásos érzület köréből és világából. Főleg utóbbi igen behatóan tárgyalja a mindenség és az egyéniség életét az emberi lélekben s annak életét („Alleben und Eigenleben“) a világban. E kérdés főleg a vallásböleselőket fogja közelebből érdekelni. A „recenziók“ rovatában kiváló szakférfiak tollából ismertette vannak *Lipps*: „Das Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl“, *Wundt*: „Fechner emlékezete, *Saenger*: „Mill Stuart élete és munkássága“, *Storch*: „Muskelfunktion und Bewusstsein“, *Scheler*: „Die transcendente und die psychol. Methode“, *Lasswitz*: „Wirklichkeiten“, *Naville*: „Les philos. négatives“, *Markus*: „Die Associationstheorien im XVIII. Jahrh.“, *Hofmeister*: „Die chemische Organisation der Zelle“, *Wilhareth*: „Die Lehre vom Übel in den grossen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie“, *Sikorszky*: „Die Seele des Kindes und Abriss der weiteren psychischen Evolution“, *Schultz*: „Briefe über genetische Philosophie“, *Rabitz*: „Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie“, *Palágyi M.*: „Kant und Bolzano“, *Kühn*: „Essays von Montaigne“, *Stammeler*: „Die Lehre vom richtigen Rechte“ és *Ratzenhofer*: „Die Kritik des Intellekts. Positive Erkenntnistheorie“ című művei. Így közelebből *Palágyi* Bolzano ker. kath. egyéniségét s annak „logikai objectivismusát“ fejtegeti behatóbban Kanthoz való viszonyában s tőle való különbségében. Bírálója, Vorländer, igen elismerőleg szolt *Palágyi* hazánkia philos. irodalmi munkásságáról. A testes füzet végén „Aus Zeitschriften“ czim alatt közli a Stein-féle „Archiv für Philosophie“, az „Archives de Psychologie“, a Hibbert-féle Journal, a Vaihinger-féle „Kantstudien“, a Commer-féle „Jahrb. für Philosophie und specula-

tive Theologie“, a Stout-féle „Mind“, a Zillmann-féle „Neue metaphys. Rundschau“, a Canis-féle „Monist“, a Gutberlet-féle „Philos. Jahrbuch“, a lengyel „Przeglad filoz“, a Creighton-féle „The Philos. Review“, a Leon-féle „Revue de Metaphysique et de Morale“, a Mercier-féle „Revue Neoscholastique“, a Ribot-féle „Revue philos. de la france et de l'Étranger“, a Palamo-féle olasz bölcséleti folyóirat, a Barth-féle „Zeitschrift für pädag. Psychologie, Pathologie und Physiologie der Sinnesorgane“ című folyóiratok legújabb füzetait. Lesz gondunk rá, hogy a jövőben az „Athenacum“ bölcséleti értekezéseinek és irodalmi ismertetéseinek tartalomjegyzéke is e tekintélyes német folyóiratban közzététessék. Még megemlítjük, hogy a Busse-féle ősrégi „Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik“ kiválóbb munkatársai *Siebeck* giesseni, *Volkelt* lipcei és *Falckenberg* erlangeni egyetemi bölcsellettanárok és ismert nevű szakírók.

Sz. M.

A POSITIVISMUS ÉS A KATHOLICISMUS, MINT SZÖVETSÉGESEK.

— Második közlemény. —

Harmadik fejezet.

A catholicismussal való szövetkezés eszméje Comte után.

Audiffrent dr. nyílt levelet intézett 1856-ban *Di Rende* pápai nuntiushoz.¹

A concordatum eltörlését hozza javaslatba. A közoktatás államosítva levén, hivatalossá lön a tudomány. A katolikus egyháznak örök dicsősége, hogy sohasem szűnt meg tiltakozni ezen rendszer ellen. Miután *Audiffrent* jelen helyzetünket illusztrálta volna, ama kérdést veti föl, vajjon a concordatum önkénytes eltörlése által származik-e haszon az egyházzal nézve; és mik lennének ezen kezdeményező lépésnek következményei az egyház részére.

Vannak ugyan tudós és erényes papok, azonban a főpapi székek betöltésénél a kormány nem éppen erre tekint. Az egyház ha minden subventióról lemondana, számos hatalmas és buzgó munkatársra lel. Az államot ez által kizárja minden szellemi és erkölcsi befolyásból és kiragadja az ifjúságot a hivatalos áltudomány köréből.²

¹ Aux vraies catholiques: Lettre adressée a Son Éminence le cardinal di Rende. Marseille. Typographie et lithographie J. Cayer 1898.

² Rétablir parmi nous la liberté spirituelle, qui n'existe que de nom, et arracher nos jeunes générations au joug du sophisme et de la vaine science, tel est, le double but que devrait pour suivre de nos jours la papauté. U. o. 7. l.

Az egyház még tevékenyebb hivatáskörhöz is juthat, ha közremunkálkodik a szellemi szabadság végérvényes megállapításában. A hívők szövetsége elmaradhatatlan; a papság függetlensége az államtól ezen egyesülésnek kedvezne.

A forradalom elérte utolsó állomását, fölládozván a társadalmat az egyénnek, megrontván a családot a vallás törvénye által. A végromlást csak egy vallásos szövetség akadályozhatja meg. *De Maistre* jól sejté, hogy vagy egy új vallás van keletkezésben, vagy a kereszténység fog valami rendkívüli módon megjelenni. Hasonló előérzettel bírt *Chateaubriand*.

És valóban új vallás alakult; és ez az új vallás a kereszténység újjászületése. Ez az új vallás, az emberiség vallása, a positivismus.

A katholicismus szerint a vétek s önző ösztöneink fölött az uralmat nem szerezhethjük meg, hacsak a magasságból malasztot nem nyerünk. Az emberiség közremunkálása helyettesíti a felülről jövő kegyelmet a positivismusban. Másért élni s a folytonos haladás útján járni, az emberi munkálkodás célja, és ebben fog állani a legfőbb boldogság.

A leszármazás szembetűnő; a katholicismus tapasztalati módszer az emberi szellem ez időben rendelkezésére álló forrásai szerint; a positivismus szervezett rendszer.

A tudomány a valláshoz vezet. Ha a katholicismus szelleme az oltári szentség titkában kristályosodott meg, akkor a positivismus resuméja a Szűz és Anya, mely eszmék a vallásnak mind a három lényeges alkotó elvét egyesíti: a cultust, a dogmát és a kormányzatot.

A kizárólag egyoldalú asszonyi nemzésben semmi sincs, a mi a mai tudással ellenkeznék. Az ösnemződés nem jelent egyebet, mint nemzést termékenyítés nélkül, a mi kétségtelenül előfordul némely élő lények között. Mintegy ábrándképnek vehető, a nélkül, hogy eltérnénk a valóság föltételeitől.

Az emberiség egységének megvalósítása körül hervadhatatlan érdemeket szereztek sz. Pál, a kié a kezdeményezés dicsősége, a páratlan sz. Bernát, a ki a végérvényes megvalósítást sejtette, és Comte, ki befejezte. E három név jelöli ama hármasságot, melyen át a katholicismusnak a végérvényes szervezethez, vagyis a positivismusra kell megérni.

A tudomány és a katolikus hit kiegyenlíthetetlen ellen-

tétek. A katolicizmus képtelen a proletár-kérdés megoldására. A nőkérdést sem tudja megoldani. A női nem tekintélyes része a nyomornak, következésképpen a prostitúciónak gyermeke. A katolikus hit orvosszerekiül az imádságot és a szeretetet ajánlja.

A concordatum eltörlése által visszatérne régi hagyományaihoz és a proletárok veszélyes és fenyegető anarchismusa ellen sikerrel működhethetnek.

Ha a katolikusok nem is hisznek a pozitivizmus vallásos erejében, mégis el fogják fogadni az együttműködést azok, kik a becsület és erkölcs józan hagyományainak fentartására őszintén törekednek. Habár felfogásuk szerint magunkviselésének szabályait isteni törvények szabályozzák, a történelem meg fogja győzni őket arról, hogy ezek pusztán a fejlődés folyamán jelentkeztek, az emberek és a viszonyok fáradtságos munkája alapján. Komolyan veendőek azok, kik a multnak tanait elfogadják, illetve tökéletesítik és bizonyítás által megszentelik.

Legalább is hallgatag egyességre kell lépniök mindazoknak, a kik elég bátorsággal bírnak a forradalom haladása elé gátat emelni, mert ha ez czélját érné, végromlás fenyegeti a társadalmat. Ha a katolikus egyház abban a reményben, hogy megtarthat egy olyan jövedelmet, melyet előbb-utóbb úgyis elveszít, nem ragadja kezébe a kezdeményezést, melyet neki a pozitivizmus felajánl, nem csnpán a saját védelmezői előtt veszítheti el hitelet, hanem a női nem is elhagyja őt, mely a nyomor súlya alatt leroskadva az ettől elválaszthatatlan prostitutio karjaiban a fejtelenség vezéreinél keres majd enyhülést.

Ez a nyílt levél 1892-ben került sajtó alá, midőn előszóval látta el Audiffrent. A megváltozott helyzettel szemben a következőképen okoskodik.

Kétéltelkedik, hogy vajjon látta-e az egyház feje Di Rendéhez intézett levelét.

A római hódoltság és a concordatum nagyban megkötik a pápa kezét. *XIII. Leó* jó viszonyban él a köztársasággal.

A katolicizmus — mint Rampolla bíboros is kifejezé — megkével minden kormányformával, ha ez az igazság és jog talaján áll. És valóban így van. Az egyház történelme tanúsítja. Velence köztársaság volt és vele, valamint a többi olasz köztársaságokkal összhangzatban élt. És ez természetes volt, mivel ezen köztársas-

ságok mind a katolikus hitegység körébe tartoztak. Nem így áll azonban a dolog a francia köztársaságnál, mert ennek elvei nyíltan megtagadják amannak elveit. A francia köztársaságnak, ha következetes akart volna maradni, fel kellett volna oldani a clerust minden függéstől, vissza kellett volna állítani a római egyháznak szabadságát. A concordatumnak föntartása tehát kettős következetlenség.

Ennek folytán a clerus meghasonlott; a francia főpapság süllyedt. A kormány kezei között akarja tartani a püspököket.

A pápa thomista, nem szereti tehát a jezsuitákat. Uralkodása kezdetén elfogadta ugyan közreműködésüket, a jelenben azonban a francia főpapsághoz fordult. A római székek engedményeket tesz az idők követelményeinek, a század szellemének, de azzal a hátsó gondolattal, hogy befolyást gyakorolhat a törvényhozásra. A Syllabus szerzője másképen gondolkozott. IX Pius utódjának az ő forradalomellenes művét akként kellett volna befejeznie, hogy megsemmisíti a concordatumot. A pápai csalatkozhatatlanságnak ez a követelménye.

A catholicismus volt a multban — és ez örök dicsősége! — a szellemi és anyagi hatalom szétválasztásának a szentesítője. — Feket szabott a királyok erőszakoskodásainak. A középkor folyamán nem csupán a szívek és lelkiismeretek vezetését tartotta fönn, hanem a scholastika által a legmagasabb rendű szellemi tehetségeknek szabad kifejlődését is előmozdította. Ha a katolikus egyház ma is szabad óhajtana lenni, nem volna egyébre szükség, mint az állammal való egység fölbontására. És kieszközölhetné a szellem szabadságát, melynek egykoron egyedüli védelmezője vala, hogy ekkor az ál-okoskodás és áltudomány tűzhelyeinek a kiirtásán fáradozzék.

Három század óta a jezsuitismus vezeti az egyházat. Ő tartotta fenn a veszély idején a pápaságot, sőt mondhatni, hogy helyettesítette. A forradalom, melyet a protestantismus ellenében alapítottak, a jansenismus ellen működött hatálylyal a XVIII. században; a XIX. század végén is kitünő szolgálatokat tett a modern gondolkodás fejlesztése által.

Hasonló eszméket penget *Dr. Audiffrent* a *Drumonthoz* irt leveleiben, midőn ennek „*La France juive*” et „*la Fin du Monde*” című munkái megjelentek.

Az első levél tartalma: ¹

A katholicismusnak multja iránt azoknak is tisztelettel kell viselkedniök, kik azt a jelenben elvetik. *A positivismus tulajdonképen nem egyéb, mint a katholicismus folytatása.*²

A problémát, melyet tizennyolez század előtt szent Pál fölvetett, Comte Ágoston oldotta meg. Szent Pál a természet és a malaszt ellentéte által a nagyarányú problémának csupán valódi föltételeit tárta föl.

Senki sem üdvözülhet, ha csak onnan felülről jövő segély, malaszt nem támogatja. Vagyis önmagunktól képtelenek vagyunk a jóra, kívülről származó segély nélkül. Ezen gondolat-világnak mélyén is a fatalismus szendereg. Ezen tökéletlenség minden theológiának a természetében rejlik.

A positivisták szerint, kik a katholicismus folytatóinak nevezik magukat, a malaszt nem egyéb, mint az emberiségnek a befolyása mindnyájunkra. A társas érzelmeket (attachement, vénération et bonté) az emberiség átöröklés és nevelés útján származtatja tovább. Az imának hatályossága a léleknek emelkedettsége, agyvelőtehetségeink összességének a fölemelése azon lény felé, ki méltó szeretetünkre. A legnemesebb tulajdonságokkal születhetünk a világra, ezek azonban az ima segélye nélkül terméketlenek. És ezeken alapszik az elegendő és munkáló malasztnak a különbségtétele.

A fatalismusnak minden gondolata száműzve van: az ember bizvást haladhat a tökéletesedés útján. A katholicismusban még leginkább a jesuiták közelítették meg a megoldást a gratia sufficiens és efficax (elegendő és munkáló malaszt) különbségtétele által.

A katholicismus az általánosságra vágyott; a positivismus azonban ezen jelleget a társadalmi kérdés megoldása folytán sokkal jogosultabban megkövetelheti. Ezért vitatja a katolikus leszármazást és tartja magát a nagy elődök utódainak.

A katholicismus nem rendelkezik ugyan a jelen válságai között a bajok ellenszereivel, mégis határozott ellenállást fejthet

¹ A. M. Drumont Auteur de la France juive et de la Fin du Monde. Paris, Walter, 1889.

² Le positivisme n'est en effet que la continuation du catholicisme; c'est si l'on veut, un catholicisme, je ne dirai pas, comme quelques uns scientifique, mais systématique. U. o. 7. l.

ki az anarchia dogmaival szemben. A függő kérdések megoldása a positivismusra várakozik. Önkénytelenül előtérbe nyomul tehát a küzdőtérre lépő positivismusnak és a catholicismusnak, mely az előbbinek engedí át a tért, a szövetsége.

Szt Pál működése a fariseusi mozgalomhoz fűződik. Szt Pálnak az volt az eszméje, hogy Nyugat politikai helyzetének követelményeit összeegyeztesse a fariseusi vágyakkal. A világnak új hitre van szüksége; szakítani kell tehát a mózesi törvénnyel. Ezek a szűkkörű szertartásos törvények nem egyeztethetők össze sem Nyugat társadalmi szellemével, sem a görög bölcselek elvonásaival (abstractiók).

A római dictatura kizárta az anyagi hatalom részvételéből a kersztényeket, a mi által a szellemi erkölcs birodalmába utalta. Minden monotheismusban a kinyilatkoztatás eszméje rejlik, hogy az isteni tulajdonságok vitán kívül álljanak; a keresztyen monotheismus a császári hatalom önkénye folytán még inkább utalva volt az isteni természet és kinyilatkoztatás segítségére. Ez volt az egyedüli út a keletkező papságot minden anyagi hatalom függésétől megszabadítani és a politika absorptiója elől megmenteni. Ez volt a szellemi és anyagi hatalom elkülönítésének az eredete.

A zsinagógában éppen akkor vitatkoztak a feltámadásról: a fariseusi Pál tehát fáradtság és compromissum nélkül elfogadhatta a népies mozgalom föltámadott Krisztusát. A megfeszített malasztja a vétek megváltása. Ezen alapszik a természet és a malaszt ellentéte, a katholikus intézmények ősforrása.

Ma pedig szövetségnek kell alakulni a színre lépő positivismus és a megtört catholicismus között. Európában bár állig fegyverben áll, a békének végre is be kell következni. Ez a béke egészen új ipari szervezetet tesz szükségessé. Ez pedig föltételezi a köteleességek ismeretét.

A vén világ újjászületésén fáradni köteleesség. Ki kell ölni a felbomlás csiráit. Korunk ügye a köteleességeknek elfogadása azok részéről, a kik minden társadalmi kötelezettség alól kivonják magukat.

De Maistre vallomása szerint, a catholicismusnak el kell készülni olyan átalakulásra, a mely a modern helyzet követelményeinek megfelelhet. Folyama tehát a positivismus felé árad, a mely annak rendszeres kifejlődése.

A pápaságnak magának kellene eltörölni a concordatumot. Első lépés a szellemi szabadságra, a theologikus, egyetemi és akadémiai testületeknek eltartására szánt költségeknek a törlése volna. A positivismus és a catholicismus között, ha szövetség nem is, legalább egységes atcio volna lehető, a hiedelmek és a czélra vezető eszközök különbözőségének ellenére.

Nem állhat fönn a társadalom vallás nélkül. Míg a fejtelenség, azaz a vallás hiánya látszik győzedelmeskedni, nem közeledhetnének-e az ellenkező nézetűek is egymáshoz közös ellenállás kifejtése czéljából? Egyik oldalon szövethoznának azok, kiknek vallásuk van; a másik oldalon, kiknek nincs.

Korunknak az a törekvése, hogy mindegyik vallás a maga módja szerint küzdjön a kor vallástalan áramlatai ellen. A *positivismus a catholicismusnak törvényes gyermeke*. Ő lefoglalta a malaszt birodalmát, tehát minden theologikus hitnél jobban törekedhetik az általánosság felé. Az emberiség vallásába torkollanak az értelmileg kimerült vallások. Ki kell mutatni hasznosságukat, társadalmi hatályosságukat; meg kell óvni őket a forradalom ragályától, a mely késleltethetné vagy compromittálhatná végérvényes alakulását és egyúttal növelné a tényleges fejtelenséget. Miként törvényes volt a XVI. századnak ligája, mely Nyugat élite társadalmát a protestantismus behatásától megmenté, akként a XIX. század ligája a fejtelenség dogmái ellen irányulhatna. Ezért mondá a positivismus alapítója Nyugat összes felekezeteinek, a deistákat sem véve ki, hogy katholikusokká legyenek; azoknak pedig, kik nem hisznek Istenben, azonban kiváló szellemük eszményt rejt magában és szívük némi érzelmet táplál a mult iránt, hogy ne ingadozzanak és lépjenek a positivismus kebelébe.

A pápai csalatkozhatatlanság és szeplőtlen fogantatás dogmája mélységes politika. Az első alapján eltűnnek a nemzeti egyházak; a másik a női érzelmek betöltése. A jesuiták és positivisták egyesült tevékenysége a forradalom tanai ellen egyrésről ellenállást, másrésről a jövőt jelenti. Míg a positivismus uralmának ideje elérkezik, a catholicismus a jesuita alakzatban az egyedüli gát az anarchia elveinek rombolása ellen. A modern érzelmeknek egyedüli menedékhelye.

Midőn a clerus a politikai hatalomba való minden beavatkozásról lemond, hiú vitatkozások helyett híveinek megmentésén működik. A jesuitákkal szövethozva térjen vissza a catholikus

papság és vele együtt a jesuita-rend is Loyola hagyományaihoz. A szövetség közöttük és az emberiség vallásának szolgái között nem is csodálatos.

Még *egy második levéllel is fordul Audiffrent Drumonthoz.*¹

A második levél azon alkalomból készült, hogy Drumont a munkás-kérdés megoldása céljából a pápaságra hivatkozik.

Azt kérdi tehát a tüzes positivista: Honnan veszi a pápa ezen tekintélyt, hogy kezébe vegye a munkás-kérdés megoldását? A közhitből? Ez azonban el nem ismeri. Ez a hit még azokban is megingott, kik fentartására törekeshetnek. És ezt nem az emberek romlottsága okozza, mint napról-napra a szószéken hangoztatják, hanem ama conflictus, mely közötté és a modern tudomány eredményei között fölmerült.

A XII. században a scholastika erőteljes gondolkozói valami compromissum-félébe bocsátkoztak azokkal, a kik a physikai törvényeket fölfedezték. Nem maradt egész hátra ma sem, mióta az emberi tudomány a társadalom és erkölcs birodalmát is változatlan törvények alá vetetteknek tapasztalta.

A positivista hit bebizonyítható igazságokon alapszik.²

Végül újra fölhívja a figyelmet a concordatum eltörlésének, az állam és egyház elválasztásának a szükségére. Fölszólítja szövetségre a hívőket hitetlenek ellen.

Negyedik fejezet.

Comte nézetei a Coursban és egyebütt.³

A katolikus egyház szervezete valóságos műemlek. Társadalmi ereje politikai szervezettségében rejlik. (V. 212. l.) A görög bölcsélet utopikus (ábrándképes) szellemi uralomvágya után (215.) a katholicismus a középkorban csodálatosan oldotta meg a papi és világi hatalom viszonyának kérdését. (V. 228.) A katolikus rendszernek társadalmi rendje a középkor folyamában egészében s általánosságában tekintve a legnagyobb mestermű.

¹ La Seconde a M. Drumont. Marseille, Librairie Marseillaise, 1892.

² Vous nous avez parlé avec votre foi de chrétien, laissez moi vous parler à mon tour avec ma foi en des vérités démonstrables, avec ma foi de positiviste, si vous me permettez. U. o. 24. l.

³ Cours de Phil. pos. par August Comte. Éd. par Littré. Paris, Baollerie et Fils. 1864. V. k.

(231.) Egész helyesen fogta föl a kettős hatalom feladatát és viszonyát. A papi hatalomnak feladata a nevelés, a szellemi befolyás, a világi hatalomé a cselekvés (action). Mindegyik a maga hatáskörében feltétlenül független (souverain) legyen. (235.) A katholicismus azonban diadalainak tetőpontján sem érthette el az őt megillető szabadságot, nevelő befolyásának kellő kifejtésére. (236.) Nagy bölcsesség, okosság és hatalom származott a papi hatalom tiszta erkölcsi befolyásából. Az alantas osztályokat föl-emelte; a hatalmasabbakat pedig erkölcsi befolyásával fékezte (238.); sőt a nemzetközi érintkezésre is szelídítő befolyást gyakorolt. a különböző nemzeteket hitben és erkölcsökben egyesítvén. (241.)

Statikus szempontból, vagyis a katolikus hierarchia sajátlagos szervezetét illetőleg valóban oktalan a protestánsok és deisták szemrehányása és kritikája. A katolikus hierarchia minden egyes rangfokozatára eljuthatott kiki értelmi és erkölcsi érdemek révén. (247.) A szerzetes rendek szellemi sorkatonasága volt ama hely, a honnan a legfőbb keresztény intézmények kikerültek. (246.) Sőt a szellemi hatalomnak egységesítése a pápai családhoz-hatatlanság dogmája által nagyarányú értelmi és társadalmi hatalást képvisel. (250.) A katholicismusnak egyéb főfontosságú intézményei a papi nőtlenség (252.) és a a pápai birtok. (Ez utóbbi föltétlenül szükséges.)

A katolikus egyháznak tevékenysége értelmi és erkölcsi szempontokból egyaránt csodálatra méltó. Dinamikus szempontból főképen nevelő befolyása emelendő ki. A katholicismus általános értelmi és erkölcsi rendszert állapított meg, melyet lehetőleg az európai népesség minden osztályára kiterjesztett. (258.) A közönséges káték az akkori theologikus bölcsélet mesterművei. (260.) Az egyház fáradhatatlan volt és minden lehetőet elkövetett a nép-nevelés kiterjesztésében. Az egyház ellen ez irányban szokásos ellenkező vádak a legfőbb mértékben alaptalanok és igazságtalanok. (261.) A gyónás intézménye is csodálatos módon növelte az egyháznak befolyását a köznevelésre. (263.)

Dogmatikus szempontból a hitnek szigorú kötelezettsége a kinyilatkoztatás-rendszerben nélkülözhetetlen. Minden egyes hittételnek, akár az eredeti bűn, akár a Jézus Krisztus istensége, akár az oltári szentség tanának megvolt a maga jelentősége. (265.)

Politikai szempontból a rómaiak rideg katonai szervezetét

tágabb s lazább hűbérrendszer váltotta föl. (277.) A háborúk védelmi jelleget öltöttek. (284.) A nagy birodalmak kisebb országokra bomlottak. (285.) A rabszolgaság jobbágysággá alakult át. (280., 287.) A lovagság intézménye ezen a talajon nőtt. (288.) A katonai élet lassan-lassan iparivá változott át. (290.)

Az erkölestanokat illetőleg a katholicismusnak átalakító ereje főképen társadalmi szervezetében nyilvánult, különösen pedig azon képességében, hogy közös nézetek törvényes szervközege (organum) gyanánt léphet föl. (300.) A katholicismus az erkölestannak társadalmi fölényt biztosított. Az erkölestannak minden egyes részét tökéletesítette. (306.) t. i. a személyes, a családi és a társas morált. (309., 313.) Enyhítette a társadalmi bajokat, melyek orvoslására a modern emberbaráti szeretet (philantropia) tehetetlen. Az emberiséget solidaritásba hozta szentté avatásai által, melyek az apothésisek helyébe léptek. A positivismus csak kifejlesztette, midőn azon emlékünepségeket Homér-ra. Aristotelesre stb. is kiterjesztette. (316.)

A methaphysikai kritika, melynek első szervközege a protestantismus vala, értelmetlenül ezen nevezetes korszakot sötétnek jelezte. (317., 331.) Ezen balga ráfogást már az az egy körülmény is megezáfolja, hogy az egész szellemi, bölcseleti, tudományos és művészeti föllendülés első sorban Itáliában, a katholicismus középpontjában történt, sőt virágzása idejére esik. A katholicismus mind a bölcseletre, mind a tapasztalati tudományokra, mind a művészetre és iparra jótékony befolyást gyakorolt. (321.) Az volt a hivatása, hogy a theologia a positivismus elveit előkészítse. (333.) A theologiai álláspont felbomlásának csirája már a katholicismus keletkezése előtt a bölcseletnek természet- és erkölcs-bölcseletre való föloszlásában sarjadzott (334.) E két ágnek ellenkezése s a természettudományok ellenséges magatartása ásta alá a monotheistikus rendszert.

A protestantismusnak főcélja volt, hogy a kereszténység nevében magának a katholikusk hierarchianak esodálatra méltó rendszerét megsemmisítse, a mi ennek valódi társadalmi megvalósulása vala. A protestantismus alapján akarta megsemmisíteni társadalmi létezésének nélkülözhetetlen előfeltételeit. (381.) A protestantismusnak elve a szabad kutatás elve volt. Ezen elvnek alkalmazását azonban csak addig óhajtotta, míg uralomra nem jutott. (421., 487.) A protestantismus logikai félállomás, logikai

megfeneklés. A forradalmas böleseletnek alapja. A papi nőtlenség és gyónás eltörlése által megfosztotta a papiságot függetlenségétől. Értelmi és erkölcseni tévedései közül kiemelendők a papi hatalomnak elvetése, a középkor igazságtalan megítélése, az erkölcsi és politikai hatalomnak összekegyítése és az erkölcsrontás.¹

Comte rokonszenvet táplált folyton a katholicismus iránt. 1854 szeptember 21-én ezt írja dr. Bridgesnek, hogy a positivismus alkalmasabb tana által folytatni akarja a sz. Ignác. sz. Teréz és a XVI. század nagy katolikus szellemeinek művét.²

Egyik körlevelében így ír: Míg a positivismus egyedül ítélte meg igazságosan a katholicismusnak szolgálatait a multban, akként a jelenben is biztosítani akarja jelentőségét. A positivismus a katolikus szokások rendszeres védelmezője.

Majd meg a positivismus segélyalapját az őszinte theologusok rokonszenvébe ajánlja.³

A katolikus népeknél nagyobb méltánylásra számít, mint a protestánsok között.⁴

Gyakran rá-rá tér e nézetére levelezéseiben is: 1854 márczius 16-ikán írja Edgernek New-Yorkban, hogy nem a szent mise által készíti elő a katholicismus a positivismust. Az áthidalás könyebben fog menni a Szűz-Anyá által, a ki a spanyolok és olaszok

¹ V. 981, 421. 487, 489. 44—449, 480—81, 424, 537, 442. stb.

² Lettres sur le Positiv. par Lagarrigue. 1886. 133. l.

³ Je suis conduit à terminer cette circulaire en osant directement placer le subsidé positiviste sous la sympathique assistance des théologistes sincères qui regardent l'avènement d'un pouvoir spirituel comme le premier besoin de notre temps. VI. Circ. ann. 1855. jan. 15. 1886. kiad. Églises Brésilienne et Chilienne. 58. l.

⁴ 1856. jan. 15. VIII. közl. u. o. 69. l. Ayant obtenu malgré les influences protestantes, des succès qui manifestent son aptitude organique, le positivisme, désormais purifié de son origine révolutionnaire, doit trouver un accueil plus décisif chez les populations catholiques. Outre qu'il a seul apprécié l'ensemble des services du catholicisme, il en fait aujourd'hui sentir l'importance habituelle, soit pour résister aux dispositions subversives soit pour entretenir une culture morale dont l'imperfection est toujours préférable à sa desuétude. Sous le double aspect, le positivisme doit bientôt devenir le défenseur systématique des habitudes catholiques contre les impulsions protestans, de la réaction théorique ou pratique, a déjà cessé d'offrir aucune compensation de leur in conséquence mentale et de leur danger moral.

előtt önkénytelen eszményítése az emberiségnek. Nézete szerint positivista officium szerkesztendő alkalmas zenével a Szűzről, kiváltképen olasz nyelven. Ez nagyon alkalmas lenne a positivista cultus előkészítésére.¹

1855 július 26-án pedig következőképen ír: A positivismus és a catholicismus rokonságban vannak. Éppen nem csodálkozik, hogy *Edgar* és *Metcalf*, miután a protestáns istentisztelet szárazsága ki nem elégíti őket, a katolikusok szentélyeiben keresnek vigasztalást. És éppen Amerikában, a hol a catholicismust a politikai hatalomvágy meg nem hamisíthatta, kiválóképen cultusa által legalkalmasabb érzelmeinek vezetésére.²

Ha a protestánsok megtérnek a katolikus hitre, ez csak a positivismus útját készíti elő.³

1856 febr. 18-án *Metcalf*nak ír és dicséri összeköttetéseit a catholicismussal. A positivismus úttörő cultusa minden elismerésre méltó. A positivismus arra van hivatva, hogy a középkor catholicismusának örökébe lépjen. Ennek a programját óhajtja megvalósítani fenköltebb tan által és kedvezőbb helyzetben. A katolikus és positivista tan szerint az élet fölött az érzelmeknek kell uralkodni.⁴

Ugyancsak ajánlja a jesuitákkal való érintkezést, kik a catholicismusnak leghasználhatóbb szervei és védelmezői. A katolikusok közül ők képesek leginkább a positivismus alkalmatosságának méltánylására a szellemi hatalom visszaállítása czéljára.

A Szűz-Anya dicsérete az emberiség vallásának mystikus előfutója. A katolikusok, különösen a nők ez úton készülnek elő a positivista vallás elfogadására.

1856 augusztus 18-án ugyancsak *Metcalf*nak írja: ⁵ Elérkezett a pillanat, melynek vágyát 1841-ben a PL. pos. V. k. 327. lapján kifejeztem, hogy a katolikusok és positivisták bölcséleti és társadalmi elmékedéseiket egyesítsék, kizárva közmeg-

¹ Lettres d'Auguste Comte : A Henry Edger et M. John Metcalf. Paris. Apostolat positiviste. 1. Place de la Vicille Estrapadet. 1889. 7. l.

² U. o. 23. l. Később panaszkodik, hogy a catholicismus nem képes kellően méltányolni a positivismus szövetségének és elismerésének értékét. U. o. 68. l.

³ U. o. 23—24. l.

⁴ U. o. 74. l.

⁵ U. o. 81. l.

egyezés szerint a methaphysikát és protestáns, deista, skeptikus tagadást. Kényszeríteni kellene mindenkit, ki Istenben hisz, hogy katolikussá legyen; a hitetleneket pedig, hogy positivistákka legyenek.

Ötödik fejezet.

Sémérie és a katholicismus.

Comte halála után sem szűnt meg a szövötközés vágya; hol többé, hol kevésbbé hatályosan mutatkozott.

Csakhamar megjelent *Sémérie* könyve, a mely fölszólítja a katolikuskokat, hogy végre valahára lássák be a katholicismus elégtelenségét, hátramaradottságát és képtelenségét, tehát lépjenek be a positivismus kebelébe.¹

Európa a forradalom ideje óta bizonytalanságban és önző skepticismusban vajúdik. A helyzet változtatására a katolikus elérussal kell szövötközniök.

Annyit beláthatnak, hogy néhány század óta a modern társadalmak az egyháztól mind jobban elidegenednek. A katolikusok azt hiszik, hogy minden bajnak forrása az Istentől való elpártolás; a positivisták szerint minden jobbra fordul, ha már egyáltalában Istennek az eszméje is kívész. Ezen ellentétek között a nagy tömeg határozatlanul és kételkedve imbolyog. Mióta a Syllabus napvilágot látott, a katholicismus és haladás kizárják egymást. Ha a szabadelvű katolikusok szövetségét az egyház visszautasítja, a positivisták sem bíznak bennük. A katolikusok elítélik a protestantismust és a deismust; a positivisták sem védelmezik. A katolikusok küzdenek az atheismus ellen; a positivisták sem kevésbbé; hiszen a positivisták szerint mindenki, ki bármely módon Istennel foglalkozik akárcsak azt is bizonyítván, hogy nem létezik, theologus. A római katholicismuson kívül komolyan számba vehető társadalmi jelentőségű irányzat nincs, kivéve a positivismust, mert csak e két irányzat tudja egyedül, határozottan és szabatossággal, mit akar.²

¹ Positivistes et catholiques par Eugène Sémérie. Docteur en Médecine. 2. kiad. Paris, Leroux.

² „Car nous sommes les seuls, vous et nous, qui sachons exactement ce que nous voulons.“ U. o. 5. l.

A pozitivistákat nem az újítás viszketege űzi; ismerik annak a tiszteletreméltóságát, mely a régiek nagy társadalmi szervezkedésében nyilvánult. Midőn a katolikus egyházakban az összesereglett hívek az orgona hangjai mellett a titkok előtt leborulva imádkoznak, a dogmák minden naivságai daczára az erkölcsi nagyszerű egység képét tárja elénk. A pozitivismus különállását csak az magyarázhatja, hogy a katholicismus a jelennek kérdéseit megfejteni képtelen, minthogy ezek születését és keletkezését sem tudta megakadályozni. Minél bonyolódottabbakká válnak az események és a kérdések szövevényei, annál jobban ki fog tűnni a katholicismus tehetetlensége.

A pozitivismus veszi majd kezébe a kérdések megoldását. Ezen célra azonban sem mystikus hatalmat, sem kinyilatkoztatott igazságokat nem igényel.

A katholicismus fénykorában egész Nyugat-Európában a pápa tiszteletnek tárgyát képezte és a papság uralmat gyakorolt a szellemnek és az erénynek hatalmánál fogva. Ő mentette meg a hajótörésből az ókori művelődés töredékeit és zárdái terjesztették Európának akkor még barbár tartományaiban a polgárosodást.

A katholicismusnak épülete azonban, melyet öröktartónak hittek, a XVII. század óta minden oldalán recseg. Ezer szerencse, hogy a pozitív szellem fáradhatatlan és kitartó munkája ezalatt titokban megtette előmunkálatait és rakosgatta az új rendnek alapjait és oszlopait. Különösen a XVII. század óta, Descartes és Galilei felfedezése után, az egek nem hirdetik többé Istennek, hanem Kepplernek és Newtonnak dicsőségét. A theologia megtagadta a tudományt; most pedig a tudomány tagadja meg a theológiát. A tudomány és theologia tág értelmezésben megengedik a transactiót; azonban még sem szabad felejteni, hogy a régi szerepek mégis fölcserélődtek. Míg a megelőző században a tudósok törekedtek a tudományt összhangzatba hozni a theológiával; ma a theologia keresi az érintkező pontokat és az összhangzatot a tudománynyal.

Bichat, Gall, Broussais és Comte mindent megváltoztattak. Az élettani, társadalmi és erkölcstani tünemények nem engedelmeskednek semmiféle önkényes akaratnak. Gall óta minden értelmi tünemény fölött is a törvénynek eszméje trónol. Az emberi ismeretek egész birodalmában nincsen többé Isten számára hely.

A katolikus vallás nem általános, pusztán időszaki és helyhez kötött. Egyrészt győzelmet aratott felette az islam, másrészt a protestantizmus, mely elragadta tőle fél Európát; újabb időben a bölcselet uralkodik a szellemek fölött. A katolikus vallás ma már csak seéta.

A nevelést föl kell szabadítani Istennek befolyása alól.¹

A katholicizmus erkölestana önző. A kegyelem tanából származható haszon már régen ki van meritve. A mennyország, melyet ígér, semmi vágyat nem kelt többé, hideg és önző. A mystikus társaság magányos szemlélődésénél többre tartja az emberiségnek, a földnek igazi vonzalmait: a barát kézszorítását, a nő és a gyermek mosolyát.

Társadalmi újjászervezkedésre van szükségünk és pedig békés szervezkedésre a tudományos alapokon. Az újjászületést az emberiség vallása eszközli Isten és király nélkül.²

A XIX. század legfőbb politikai kérdése a munkásosztálynak jövője. A katholicizmus alamizsnát és lemondást hirdet. A szegény azonban megelégedte már a keresztény resignatiót, a mely csupa porhintés (mystification); nem hisz a paradicsomban. A munkás az iparos-szervezetet rossznak találja és le akarja rontani. A pozitivizmus a szervezetet jónak találja, mert oly sok kincset terem; azonban azt tartja, hogy javítani kell rajta. Malthus e tanánál tökéletesebb igazság az, hogy a jelen válságos körülmények között a nyomor a munkával egyenes arányban növekszik.

Az alamizsna, melyet a katolikus hit prédikál, mint az elavult theologus-módszer, igazságtalan, elégtelen, terméketlen és lealacsonyító. Igazságtalan, mert a vagyon nem Istennek, hanem a munkásnak kezéből származik. Elégtelen, mert a nyomor a termelés folytonos növekedése daczára napról-napra kiáltóbb. Terméketlen, mert az alamizsna újabb alamizsnáért kiált és nem

¹ Nous voulons des enfants pleinement is pensés de Dieu et élevant fièrement leur tête, purifiée de toute terreur vile et de toute prière intéressée. Serviteurs volontaires et dévoués de l'Humanité pacifique, et non pas esclaves cranitifs du Dieu des armées, ils régneront sur cette terre découverte et transformée par leurs ancêtres, et nous leur apprendrons à ne jamais compter que sure eux-mêmes. I. m. 37. I.

² „Construire l'activité pacifique basée sur la science, et reorganiser, sans dieu ni roi par le culte systematique de l'Humanité. U. o. 43. lap.

rántja ki a szegényt a nyomor karjaiból. Lealáz, mert megöli a polgári méltóságot.

A positivizmus azt mondja az individualizmusnak: A gazdagság társadalmi forrásában; ilyennek kell lennie rendeltetésében is. A kommunistákhoz pedig így szól: Fenn kell tartani a tulajdonjogot! A szegényeknek pedig azt prédikálja: a tőke szent, mert a társadalom takarékoságát képviseli és hogy közhasznossá legyen, összpontosulnia kell!

A nőt is ki kell szakítani a katolikus fanatizmus karjaiból. A katolikum női eszménye a hűbér-úrnő, a keresztény szűz és a házvezető. Igazi eszményképe a zárdaszűz, a tisztaság és ártatlanság típusa. Ezen eszménykép azonban tökéletlen, mivel hiányzik belőle a gyöngédség vonása. A tisztaság az igazi szerelemnek föltétele; azonban nem lehet célja. A házasságot a katolikus hit szükségesnek mondja; a szüzességnél azonban alábbvalónak tartja. A tisztaság a független méltóságnak és jólétnek szükséges föltétele, de nem a legfőbb erény. A női nemnek ez az eszmény üres és hideg. Kiknek erényeihez kétség s gyanu sem fér, szívesebben engedik át magukat az embernek, mint Istennek; előbbre helyezik a férfiúi ölelés gyengédségeit és az anyaság fájdalmait, mint az égi jegyes inspirációit és titokzatos hevületeit. Bármily csodálatot kelt a nőkben szent Terézia, mégis jobban bámulják Héloiset, ki nem volt szent. Ha a katolicizmus nem él vissza oly gyakran befolyásával és megborzasztó hitcizkikeivel, a zárdák száma csakhamar megapadt volna. Legfeljebb szárnyaszegett és megtört szívek keresnének itt menedéket.

A positivizmus javít a nő helyzetén, mert azt tanítja, hogy a nő a házon kívül ne dolgozzék; neki mindig a családi otthonban kell maradnia. A férfinak kötelessége őt táplálni.

A katolikus dogma¹ ellensége és megrontója a női nemnek. Bizonyos föltételek mellett kiméli, azonban mint a papi nőtlenség is tanúsítja, nem szereti.

Isten és a király az európai reakciónak oszlopai. A positivizmus zászlójára e merész és erőyes jelszavak vannak hímelve: Újjászervezkedés Isten és király nélkül.

¹ U. o. 113. l. Elle reste toujours pour lui, la grande corruptrice dont nous ne saurions assez nous méfier et nous préserver.

A katolikusok gyakran megmutatták, hogy a haladás általuk lehetetlen. Most már a küzdelemnek vége közeledik.¹

Ma Isten engedelmeskedik a királyoknak. A pozitivismus veszi át a vezérszerepet. A katolikusok azonban nem féljenek, semmi túlzásra vagy örületre nem vetemednek. Megelégesznek az állam és egyház teljes szétválasztásával, a cultus-budget eltörlesztésével. A katolikusokhoz így fognak szólni: Jöjjetek hozzánk, mert mi bírjuk az egész földet!²

Hatodik fejezet.

A pozitivismus és a catholicismus dr. Lagarrigue szerint.

Dr. Lagarrigue Comte-nak azon tanítványai közé tartozik, a kik a mester szavaira esküsznek és éppen ez okból Laffitte-től elvált. Délszaki vérmérséklet, lángoló lelkesedés Comte vallása iránt és mély tisztelet a catholicismus iránt jellemzik. A pozitivismus és catholicismus összehasonlítását tárgyalja: „*Positivismo y catholicismo*“ című munkájában.³

A catholicismus — Lagarrigue szerint — a positivismusnak, különösen mióta a kétely szelleme kezd uralkodni, legalkalmasabb előkészülete.⁴

¹ 129. l. L'histoire définitive c'est nous qui la ferons, car votre fin est proche; et malgré vos mensonges et vos larmes hypocrites, malgré vos airs des victimes, d'agneaux sans tache et de martyrs regardant le ciel, nous démontrerons que c'est vous, toujours vous, qui les premiers avez été violents et oppresseurs, et que, même pendant les lamentables journées de septembre 92, ceux qui vous massacraient n'attaquaient pas; ils se défendaient.

² A 35. l. Aux parfums de vos encens et aux accords de vos contiques, nous opposerons les fêtes splendides de l'Humanité dans la ville sainte de la Révolution; au culte de Dieu, le culte de la femme et des grands hommes qui nous sont faits ce que nous sommes; au mysticisme étroit du catholique, la noble activité du citoyen et le patriotique enthousiasme des républicains de 92. Nous convaincrons les hommes, nous persuaderons les femmes, et le jour n'est pas loin où dans vos temples abandonnées, nous entrerons en maître, en portant, au-dessus de nos têtes; la bannière de l'Humanité triomphante.

³ Par el Doctor Jorge Lagarrigue. Santiago Imprenta Cervantes. Calle de Puente, 1884.

⁴ „El catolicismo de constituir hoy, en mas la mayor parte de las evoluciones individuales, la mayor preparacion al positivismo.“

Úgy egyéni, mint társadalmi létünk, úgy a társadalmi rend fentartásának, mint a haladás megvalósításának céljára elengedhetetlen föltét a vallás. A régi vallás az emberi nem egységesítésére törekedett, hogy elfojtsa az önzést, mely szétválaszt, és kifejtse az altruismust, mely egyesít. Az ideiglenes jellegű theologikus vallásokat követni fogja a végérvényes és bizonyított vallás szervezett tevékenysége, mely az emberi fejlődést folytatja, alárendelvén az önzést az altruismusnak és előkészítvén az általános szeretet diadalát. Az emberiség vallásának három alapvető része van: cultus, dogma és a kormányzat.

Mindent az emberiségnek köszönhetünk. Ez nemünk fizikai, értelmi és erkölcsi tökéletesedésének a forrása. Szeretni, ismerni és szolgálni az emberiséget szent kötelességünk. Az emberi nemnek békéje és egysége egyébként el nem érhető, mint érzelmi, értelmi és tevékeny tehetségeink szakadatlan munkássága által a nagy lény szolgálatában, a mely fölöttünk uralkodik, nevel és tökéletesít. A nagy lény jóságának jelképezője az asszony, mint anya. Ő a mi erkölcsi gondviselésünk. A nő tisztelete révén emelkedünk az össz-emberiség imadására.

A vallásnak szükséges és elengedhetetlen alapföltétele a dogma, vagyis az általános rend ismerete. A képzelt és bizonyíthatatlan theologiai vallások helyét el fogja foglalni az emberiség vallásának realis és bizonyítható alapdogmája. Kivülről egyetlen vallás sem szabályozta az emberi elmét és nem elégítette ki az emberi szív vágyakozásait, mert egyedül ő egyesíti teljes-tökéletesen a szeretetet a tudománnyal. Egyedül az ő dicsőségét képezi a kormányzat társadalmi és altruistikus szervezése.

Görögország és Róma előkészítették a catholicismust; az első a monotheismust; a második a világuralmat. Göröghon és Róma hanyatlása s végromlása nyilvánvalólag bizonyították a humanitarius erkölestannak szükségét az érzelem-világot illetőleg. És ennek a megvalósítása volt a katholikus hűbéres átmenetnek nemes rendeltetése.

A középkori katholikus rendszer befejezte küldetését, midőn az erkölestan fensőbbiségét hirdeté a politika fölött és a nőt s a munkás-osztályt fölemelte. A tudomány, a bölcsélet és aesthetikai igazi föllendülés összeegyeztethetlen a theológiával. Miért is fejetlenség (anarchia) követte, mely ma is uralkodik. Ez

támadja a catholicismust, mert félreismeri az érzelem fensőségét és az erkölcsi haladás elsőbbségét.

A positivizmus nem a tagadásnak, nem a támadásnak és a rombolásnak műve, hanem kizárólag az állítás, az egyesítés és a szervezés munkája. Követi a múlt vallásainak a nyomdokait, elsajátítja azok lényeges tulajdonságait, positiv alapokon szervezi erkölcsi és társadalmi életünket.

Folytatja az emberiség tökéletesítésének és megváltásának munkáját. Megingathatlan alapokra és az ellenállhatatlan tekintély elvére támaszkodva megvédelmezi az emberi kötelességek és a társadalom alapvető intézményeit, melyeket a feloszlásnak induló theologia csak elégtelenül védelmez. A theológiát csak akkor utalhatjuk vissza a múltba, ha értelmi arravalóság és társadalmi hatályosság szempontjából magasabb rendű doctrínával helyettesítjük.

Ha a catholicismust a positivizmussal összehasonlítjuk, kitűnik ez utóbbinak szellemi és társadalmi felsősége. Valamint amannak előhírnöke a görög-római cultura, akként a positivizmus emebben a saját nélkülözhetetlen előfutóját üdvözlí; és nem késik az elismerés koszorújával ékesíteni az emberiség irányában tett szolgálatait. Teljes elismerést érdemel társadalmi programjának megvalósítása által. Programja vala: a kettős hatalomnak, a szellemi és anyagi hatalomnak szétválasztása; az erkölcsen felelőségének hirdetése a politika fölött.

Rokonszenzük kiterjed a catholicizmus mai képviselőire is, kik bár ez idő szerint képtelenek a társadalom nagy problémáinak a megoldására, mégis a modern vallástalanság zivatarában fentartják a vallásos érzelmeket és szokásokat, melyeknek fensőbb és társadalmi szervezésére a positivizmus van hivatva. Jelen polgárosultságunk környezetében a catholicizmusnak fennmaradása minden összeférhetetlensége daczára is a positiv tudománynyal és az ipar fejlődésével napnál fényesebben bizonyítják a mi volt forradalmáraink előtt, hogy a társadalom vallás nélkül fenn nem állhat.

Különös megbecsülést érdemel a catholicizmus a női nem tisztelete által és azon okból, mivel a forradalom fejtelensége korában is sértetlenül fentartotta a középkor erkölcsi szokásait és a vallás szükségességének örök emlékezetét. Megóv a skepsistől.¹

¹ U. o. 20. l.

A katolikusok értelmisége és éliteje végre is elfogadja a positivismust, mivel meg fog bizonyosodni róla, hogy egyedül ez mentheti meg szent érdekeit. Éppen a nők fogják első sorban érezni a legtökéletesebb és legszentebb vallásnak szükségességét és alkalmatosságát. Hasonlóképen a clerus is föl fogja érteni felsőbb rendű erkölcsi és társadalmi rendeltetését. Az emberiség vallása kifejleszti a tökéletes szellemi hatalomnak négy fontos funkcióját: t. i. minden embert közös nevelésben részesíteni; az egyéneket, társadalmi osztályokat és nemzeteket vezetni; a társadalmi funkciókat megszentelni, az embereket megítélni és róluk holtuk után is megemlékezni az emberiségnek tett szolgálataik szerint. Minthogy a theologia vallásai erre képtelenek, a katolikus clerus is erkölcsileg kényszerülve lesz a positivizmusnak elfogadására.

Az emberiség a katholicismus hitel-vesztettsége után elfogadja az egyetlen tant, mely végérvényesen összeegyeztetheti a szeretetet a tudománnyal; megilleti a női gyengédséget éppen úgy, mint a férfi esztét és erélyét; a nőt a legfőbb és szent befolyással ruházza föl, midőn nemünk erkölcsi gondviselését látja benne.

A katholicismus értelmi szempontból sokkal alantabb áll. A kétely és az eretnekségek kezdettől fogva tanusították, hogy dogmái lényegében önkényes alanyi szerkesztmények. Valóságos katolikus, a ki élete minden mozzanatában, minden érzelmét, gondolatát és cselekvését Isten törvénye szerint kormányozná. nines, vallá meg egy hitszónok Párisban a S. Sulpice szószékén. Csakugyan a világrend és társadalom tüneményeibe az isteni közbelépésnek hite a positiv tudomány haladásával tünedezni kezd a szivekből.

A positivizmusnak bebizonyítható dogmái azonban szükség-szerűen kényszerítik az emberi eszt. A positivizmus egyúttal inkább kielégíti az emberi szív vágyait és nemes érzelmait. Legfőbb erejét, dicsőségének jogczímét és felsőbbtségét az képezi, hogy úgy az egyént, mint a társadalmat a tökéletességnek magasabb fokára emeli.

A katholicismus az ember czélját a személyes üdvözülésbe, az örök boldogság kiérdemlésébe helyezi. Egy ideig alkalmas volt e tan a rossz ösztönök megfékezésére; azonban a cél önző és nem társadalmi. A legnagyobb szentek a tiszta és érdektelen

apathikus önmegtagadás után sóvárognak, hogy az önzés bilincseiből szabaduljanak.¹

Az Isten szeretete elkülöníté az embert az emberiségtől. E földet a számkivetés földjének tekintve, a földi érzelmeket az ég felé vándorlás akadályainak tartva, a buzgó katolikus nem érdeklődik a faj haladása iránt. A katolikus erkölcsi elv: szeresd felebarátodat, mint tenné magadat — elárulja annak egyéni személyes jellemét, mert az önszeretetet állítja föl a felebaráti szeretet fajképe gyanánt.

Nem a mi személyünk megváltása, hanem a társadalom önmegtagadásában áll a mi hivatásunk. *Vivre pour l'autrui. A vivir para los demas*

Az erkölcstanok különbözősége az emberi természet különböző felfogásán alapszik. A katholicismus az embert csupa rossz szenvedélyekkel fölruházott önös lénynek tartja; a jó indulatok, az erények az Istenségnek ingyenes ajándékai. (*Gratia*.) A természet és a kegyelem örökös küzdelme szent Pál vallásának az alapjelleme. Ezért volt szüksége a jutalom csalétkére és a büntetés félelmére.

Az emberi természetnek positivista felfogása realisabb és nemesebb alapokra épít. Az emberi természet alapvető rokonszenves vagy altruistikus ösztönei: a hajlam, a tisztelet és a jószág, melyek egymáshoz fűznek bennünket, a jelent a jövővel összekapcsolják. A természet és a kegyelem küzdelme az egoismus és altruismus küzdelmévé változott, a személyes és társas ösztönök küzdelmévé. Az egyéni és társas életnek örök problémája az egoismusnak az altruismus, a személyiségnek a társulás ösztöne alá való rendelése.

A positiv vallás a katholicismusnál fensőbb rendű egy magasabb fajú cél kijelölésénél fogva. A nő-kérdést illetőleg fensőbbiségének tanujele a monogamia eszméjének kiterjesztése az örökös özvegyesség által.

A katholicismus tehát elégtelen a nagy társadalmi kérdések megoldására. Még a háborúkat sem tudja megakadályozni; meg-

¹ Sz. Terézia :

No me mueve, mi Dios, para querente
El cielo que me tienos prometido . . .
. . . Aunque no hubiera cielo y te amari.

elégzik a győzők tiszteletére zengett Te Deum-okkal. A positivismus ellenben a modern társadalomnak újjászervezésére képes. Ellenállhatatlan tekintélyvel szabja ki a társadalmi kötelességeket. A gazdagoknak kötelességévé teszi az örökölt anyagi javak fentartását, melyek növekményét kötelesek átszármaztatni az utódokra. Ők az ipartevékenység szükséges vezérei; őket terheli a munkások fentartása. A proletár is megtanulja becsülni a javak összpontosításának szükségességét, a mi az ipar haladásának nélkülözhetetlen föltétele. A sociokratikus társadalmi újjászervezkedésben a papság tiszte lesz a nevelés, a közvélemény képviselője. Ez képviseli az emberiség értelmi és erkölcsi tőkéjét, ő inti a kormányzókat, és alattvalókat kötelességükre. Az erkölcsi fékezőt a közvélemény alkotja. A forradalmárokat és hajthatatlanokat kiközösíti.

A positivismus az igazi katolikus vallás. A catholicismus nem a valódi szeretetnek vallása, mert a szeretetnek az egész világot át kell ölelni. És erre csupán a positivismus képes. A catholicismus nemünknek csupán kisebb része felett uralkodik.¹

A kereszténységnek alapítója szent Pál. Comte pedig magában egyesíti Aristoteles és sz. Pál szellemét, meg is toldván azt összehasonlíthatatlan erőlyel.

A theologia fokozatosan közeledett a valóság felé. Isten tisztelete Krisztus tiszteletévé alakult, a kiben legbensőbbben egyesültek az istenség és az emberség. Végre a katolikus cultus túlsulya a B.-Szűz-Anya tiszteletében érvényesült, a ki a tiszta emberiséget képviseli. A positivismus veszi kezébe az elejtett fonalat. Megállapítja ugyanis, hogy az asszony a mi erkölcsi üdvösségünknek a forrása; az emberiségnek legtökéletesebb személyesítője, a kinek befolyása alatt megtisztulnak alacsony ösztöneink. A Szűz-Anya tisztelete a legfensőbb positivista ábrándkép, utopia, melynek igazgatni és összpontosítani kell erkölcsi törekvéseinket. A mit a katolikus az Istentől hiába vár, az emberiség fogja megvalósítani egy napon, a mint folyton halad a jó felé.

Szent Bernát felszólítja a katolikusokat, ha nem akarnak elmerülni a kísértések viharában, ne fordítsák el szemeiket az üdv csillagától, a Szűz-Anyától. Comte pedig arra inti a posi-

¹ Despues de diezecho siglos de existencia, el catolicismo solo impere sobre una minima porzion de nuestra especie. U. o. 34. l.

tivistát: Ha a tiszta altruismusig akarsz emelkedni, a szív teljes békéjét óhajtod elérni, fordítsd tekintetedet a Szűz-Anya ábrándképe felé! Nem tévesztheted el az üdvösség útját, ha szemeid előtt látod azt a fenséges eszményképet, melyhez aljas szenvedély nem férközhetik.

A Szűz-Anyának, az istenített emberiségnek a tisztelete vezeti és olvasztja be a katholicismust a positivismusba. Az asszony, az anya, a hitves, a leány, nyilvánítják az emberiség létezését, az egyetlen valóságos Istent.

A vallásos lelkek vessék félre a dogma-különbségeket; a katolikusoknak és a pozitivistáknak egyesülniök kell a hitetlenség és fejetlenség ellen. A katolikusok maguk lesznek az elsők, kik a positivismus fensőbbiségét elismerik. Itt megtalálják cultusuk és vallásos hagyományaik őszinte és hatalmas pártfogását és a katholicismus mult érdemeinek a megbecsülését.

A szent szövetség meg fog valósulni azon a napon, a mikor az egyháznak elválasztása az államtól visszaadja amannak elvesztett függetlenségét és méltóságát és kiszakítja társadalmunkat a kétely karjaiból. Főkép az erkölcsi haladás fog bennünket érdekelni. Minden szívnek kivéve a kétségbeesetteket, választani kell a positivismus és a katholicismus között.¹

Lagarigue a katholicismus és a positivismus összehasonlításával foglalkozik egyéb irataiban is névszerint, melyeket *Pardo Bazan* úrhölgyhöz intézett.²

¹ En la belleza de sa culto, en la realidad de sa Dogma i en la santidad de su Régimen, reconocereis los caracteres decisivos de la única religión completa i definitiva, la Religión de la Humanidad. En su actitud para con las religiones del pasado, vereis que es la única que establece una plena continuidad en la marcha de los destinos humanos. Mosies, Confucio, San Pablo, i Mahoma presidieron a los progresos parciales i provisorios de ciertas razas i determinados pueblos; Augusto Comte, desde la altura de su genio i la grandeza de su corazón, preside hoy a la unión de todas las naciones, i presidirá para siempre a los eternos progresos del género humano. U. o. 44. l.

Hasonló eszméket penget *El Tránsito* című munkájában, melyben két nő, egy szabad gondolkozó, egy katolikus pap és pozitivistá apostol beszélgetnek. *El Tránsito a la Religión de la Humanidad*. Santiago, Imprente Cervantes, Colle del Puente, 1884. 55. l.

² Carta a La Sñora Donna Emilia Pardo Bazan. Por Juan Enrique Lagarrigue Santiago de Chile. Imprente Cervantes. 1889.

Hasonló címmel: *Seconda Cartè*. 1889.

A világ a szentség fokára nem emelkedhetik a katolicismus, hanem csak a positivismus által.¹ Minden nemes léleknek, ki az emberiség sorsa iránt érdeklődik, az emberiség vallását kell elfogadni.² A positivismus a theologiai hitet társadalmi vallássá változtatja. Azelőtt az Isten szeretete volt kötelességeinknek indító oka, most pedig az emberiség szeretete.³ A vallás szükséges, mely eddig inkább névleges, mint realis volt. Theologikus alakban életre kelteni lehetetlen.

A mai helyzet egyrésről a fejtelenség, másrésről a retrograd törekvések képét viseli. Az igazi haladást az emberiség vallása eszközli.⁴ Nincs vallásosság a földön — kiált föl De Maistre. — Igaz! de ez megtalálható Comte Ágoston altruistikus tanában. És ez nem kizárólagosan Comte Ágoston fölfedezése, hanem a társadalom fejlődésének a kifejezése. (Augusto Comte, al fundar el Positivismo lo ha presentado no como exclusiva creacion personal suya, sino como la expression organica de la evolucion social).⁵

Az altruismus hitére legalkalmasabb előkészület a katolicismus. Bármilyenek is a pápaságnak tökéletlenségei és hibái, kétségtelen, hogy olyan intézmény, mely erkölcsileg egyesíteni képes a politikailag elkülönített nemzeteket. Minden katolikusnak, ki valójában vallásos szellemtől van áthatva, egyesülni kell a positivismusban.⁶

Leveleiben Lagarrigue sz. Tamást a középkor legnagyobb bölcseleijének mondja.⁷ Felszólítja a katolikusokat szövetségre.⁸

¹ Y si bien se considera, el mundo y a no puede ir à la san-tidad por el catolicismo sino por el Positivismo. U. o. 8. I. Carte.

² U. o. 11. I.

³ U. o. 17. I.

⁴ U. o. II. Carta, 9. I. 13. I.

⁵ U. o. 17. I.

⁶ Todos los católicos realmente penetrados de espíritu reli-gion debieran concurrir à la instalación regeneradora del Positivismo. U. o. 28. I.

⁷ Dr. Audiffrentnak 1886. ápr. 23. V. ö. Lettres sur le Positi-visme et sur la mission religieuse de la France. Par Jorge Lagarrigue. Apôtre de l'Humanité. Église Universelle. 1886. 4. I.

⁸ U. o. 21. I.

A pozitivizmus a katholicizmus mérhetetlen szolgálatait a polgárosodás érdekében kellőleg méltányolja és benne látja a legkíválóbbságúttörőjét az emberi rendeltetésnek.¹

A katholicizmus legbiztosabb talaja a pozitivizmusnak, írja 1884 szeptember 21-én.²

A pozitivizmus csak folytatja — írja Bridgesnek 1884 július 14-én — tökéletesebb tan által azt a küzdelmet, melyet sz. Ignác, sz. Teréz és a XVI. század egyéb nagy katolikus szellemei megkezdettek a protestáns befolyás ellenében.³

Midőn 1883 szeptember 8-án Rio-Janeiróban Miguel Lemos fiának pozitívista keresztlőjét (initiatúra) végezi, így szól: A katolikus keresztes kizárólag a gyermeket tekint, egyedi céllal bír. Titokzatos művelet, mely a gyermeket megfosztja az eredendő büntől. A személyes üdvözülés első lépése. A másért való életre; az embernek társadalmi rendeltetésére nem vonatkozik. A pozitívista pap arra emlékezteti a szülőket, hogy az új lény nem csupán a családhoz tartozó egyéniség, hanem a társadalomnak is tagja, a melyben élnie és melynek szolgálatára magát szentelnie kell. A szülők gondoskodásának nem a személyes boldogulás a célja, hanem az, hogy a gyermeket alkalmassá tegye a család, a haza és az emberiség szolgálatára.⁴

A jelennek fogalom-zavara és fejetlensége — mondá a párisi pozitívista conferentia-teremnek fölavatásán 1892 október 16-án⁵ — szoros okozati összefüggésben van a katolikus hit-

¹ Nos frères catholiques pourront y entendre comment nous savons apprécier les immenses services, qu'ils ont prêtés à la civilisation, et comment nous voyons en eux nos meilleurs prédecesseurs dans la marche des destinées humaines.

² Circ. adressé aux posit. 123. l. —¹ Je me suis convaincu de plus en plus que le milieu le plus propre pour notre doctrine n'est pas chez les révolutionnaires, chez les négativistes de toute sorte qui agitent — aujourd'hui l'opinion, mais plutôt chez les âmes qui conservent encore les habitudes catholiques, et surtout chez les femmes, comme l'avait si bien prévu notre Maître.

³ U. o. 933. l.

⁴ U. o. 138. l.

⁵ Inauguration de la Salle de Conférences de l'apostolat positifiste de Paris 1892 okt. 12. Par Jorge Lagarrigue. Paris, 13, Rue de Poisson, 1892.

élet gyöngülésével, melyet a XIV. századtól számítunk. Ez időtől fogva az Új-világ szellemei megfosztvák amaz elvtől, erkölcsi tantól, mely kötelességeiket kiszabja; következőleg mindinkább és inkább az egyéni önzés karjaiba dőltek. Innen eredt a mérhetetlen corruptio, az erkölcsök végzetes zabolátlansága, mely napjainkat jellemzi és mely a rómaiak hanyatlási korszakához hasonlít. t. i. míg a katholicismus újjá nem szülte a hatalmas római birodalmat.

Vele és pártján van *Dr. Audiffrent* is, a lafittismus ellenése és a legorthodoxabb positivismusnak hitvallója. 1881-ben az emberiség apostolának ünnepén mondá:¹ A katolikus hűbéri középkor készítette elő az emberiség általános eszméjének útját. A középkor tanította meg Nyugat-Európát az együvé tartozás (solidaritas) érzetére a hitegység üdvös befolyásánál fogva. A katholicismus hanyatlása együtt jelzi a villongások kezdetét az összetartás és solidaritas helyett. A katholicismushoz kell fordulnunk érzelmeink ügyében, mert cultusában az imádság föltételei rejlenek.²

Egy kivételes körlevélben így szól: ³ Dél-Amerikában terjedt el leginkább a katholicismus; itt van legtöbb sikerre is kilátása. Tényleg legjobban hódít a positivismus, mely nem egyéb mint sz. Pál és sz. Bernát művének folytatása. Itt tartották fenn legszívesebben a katolikus műveltség érzelmi szokásait és hagyományait. Valóságos szövetség áll fenn a fejtelenség terjedése érdekében,⁴ melynek viharai a gondolatoktól az érzelmekig hatolnak és közvetlenül az otthont düljék föl. Hasonlóképen szövetkezni kell azoknak, kik a vallás szükségességét elismerik és ebben látják a társadalmi és erkölcsi rend biztosítékát.

Elérkezett a pillanat,⁵ hogy a katolikus clerust mind a saját méltóságának, mind pedig a valódi érdekeinek védelméül fölhívjuk; mondjon le minden államsegélyről; követelje önmaga

¹ Discours de la société positiv. de Paris. Par le Dr. Audiffrent. Paris, 1881. 14. l.

² U. o. 16. l.

³ Circulaire Exceptionelle. Adressée aux vrais disciples d'Auguste Comte par le Dr. Georges Audiffrent. Paris, 1886.

⁴ U. o. 7. l.

⁵ U. o. 50–52. l.

és mindenki számára a teljes szabadságot. A pozitivisták egyedül alkalmasak ennek kezdeményezésére. Ellenzéke a katolikus clerusban csupán a franczia püspöki kar.

A katolikus clerus önkénytes lemondása a kormánysegélyről következményül fogja vonni az értelem teljes s visszavonhatatlan szabadságát, midőn fölszabadítja az akadémiai és egyetemi verseny alól. Siettetni fogja a vallásos liga megalakulását, a melyhez csatlakozni fognak mindazok, kik a haladásnak megvalósulását a közös hitben látják. Ki lesznek zárva minden rendű és rangú anarchisták, kik az állhatatlanságból alkotnak törvényt.

Kozáry Gyula.

(Vége köv.)

TERMÉSZETTUDOMÁNY ÉS IRODALOMTÖRTÉNET.

E fogalmak nem állnak egymástól olyan távol, hogy kapcsolat ne lenne köztük. Megmutatták ezt Taine és Brunetière, az egyik a milieu-elmélettel főképp az író személyére, a másik az evolutio hypothesisével a műfajokra derítve világosságot. Az egyik elmélet körülbelül le van immár zárva és végleges ítélettel beiktatva az irodalomtörténetbe, hogy ellenben a másik mivé fog fejlődni Brunetière kezében, azt csak legújabb nagy munkája fogja megmutatni. Csak ennek befejezte után mondhatjuk majd meg, sikerült-e neki bebizonyítani, hogy *az összes hypothesisek közül, a melyek az irodalomtörténetet méltóvá tehetik a történelem nevére, az evolutio a legtermészetesebb és a tényeknek legmegfelelőbb.*¹

Erről tehát ma még korai volna szólni, e helyett arra a kérdésre akarnánk felelni, hogy magának az evolutio fogalmának milyen hely jut az irodalomtörténetben a mi véleményünk szerint.

Már vagy másfél évtizeddel ezelőtt megjegyezte Brunetière, hogy mennyit beszélnek manapság a regény, philosophia, moral, család, házasság stb. evolutiójáról. Azóta a példák még szépen szaporodtak, részben talán éppen az ő hatása alatt is; ismerek pl. francia gyűjteményes vállalatot, a mely egyes füzetekben tárgyalja a költői műfajok evolutióját, a mi egészen brunetière-i tárgy. Minthogy azonban a legnépszerűbb, legtöbbet emlegetett fogalmak nem szükségképen a leghatározottabbak is, legelőször a szó jelentőségével kell tisztába jönni.

Mi az evolutio? Az a létezési vagy cselekvési mód, a melyben uralkodik a folytonos és fokozatos változás eszméje, egy

¹ Brunetière: Histoire de la littérature classique 1515—1830. Öt kötetre tervezve, eddig megjelent az első füzet.

természetes fejlődési törvény szerint. Ellenkezője a revolutio: hirtelen változás a természetben vagy történelemben kivételes és előre nem látott okok vagy erőszakos akarat folytán.¹

Az evolúcióban benne van, hogy a tökéletesebb lények az alsóbb rendűektől származnak s a szervezet folyton változik, a petétől a halálig sohasem marad ugyanaz.

A tökéletesebb lények fejlődését, tehát a leszármazást, az embrio fejlődésével szokták megvilágítani. E szerint az ember embriója a legelső fokon megegyezik minden állat és növény embriójával. A fejlődés legelső lépése az, hogy állatívá lesz, vagyis különbözik a növényitől, de megegyezik minden állat embriójával. A következő fokon gerinczes állatívá lesz, mely különbözik egyéb állattól, aztán lesz emlős állati és így tovább. A születés előtti utolsó fokon már csak egy felsőbb rendű majom embriójával egyezik meg, a születéskor pedig már tisztán emberi, de faja még alig van. Annaira hasonlítanak egymáshoz a különböző emberfajok új szülöttei, hogy a faji elkülönülés jórészt csak a születés után megy végbe.

E törvényben látják kiváló naturalisták (Huxley, Ernst Haeckel, Fritz Müller stb.) a szerves világ evolúciójának képét. A mint az egyszerű sejtből képes kifejlődni a legcomplicáltabb állati szervezet is, így fejlődött maga a szerves világ is. Ha az egyszerű sejt, mondja Spencer is, néhány év alatt teljes felnőtt emberré fejlődhetik, mért ne keletkezhett volna az emberiség szintén olyan egyszerű sejtből sok millió év alatt.²

Ezek előre bocsátása után összefoglaljuk, milyen szerepet tulajdonítunk mi az evolúciónak az irodalom történetében.

1. A költészet úgy keletkezett, hogy embriójában semmi határozott fajt nem mutat még, nem lyra, epika vagy dráma, de mindegyiknek csirája benne van s a kialakulás csak későbbi folyamat műve. Így kellett a költészetnek keletkezni okvetlenül, nem történhetett másképp, kell, hogy a legősibb formája (héber, hindu, görög stb.) ezt mutassa. Hogy azonban ez ma, évezredek múlva, mennyire mutatható ki, az más kérdés.

2. Az egyes nemzetek irodalma is lassú, fokozatos fejlődés eredménye. Már ezelőtt száz évvel Staëlné ellenében egy

¹ V. ö. *Paul Souquet*: Évolution. (Grande encyclopédie 16. kötet.)

² *Herbert Spencer*: Principien der Biologie.

kritikusa megjegyezte azt, a miről különben már Aristoteles is meg volt győződve, hogy Homeros nem lehetett az első görög költő, ilyen nagy költővel nem kezdődhetik a költészet. Ma határozott meggyőződésünk, a mely tudáson alapul, hogy nagy költő csak hosszú fejlődés útján jöhet létre, csak úgy, ha már előtte sokan és sokáig művelték a költészetet.

3. Evolúciója van minden egyes nemzetnél külön a műfajoknak is. A görögöknél tetőpontra jut először az epos, aztán a lyra, mialatt a dráma még csak gyermekkorát éli s ez utóbbi csak akkor virágzik igazán, a mikor az epos kora már elmúlt. A mi lyrai költészetünkben Balassa Bálint már olyan fejlődési fokot mutat, a mi csak hosszú evolúciónak lehet az eredménye, drámánk ellenben csak az ő korában teszi első tapogatódzó lépéseit.

Egy műfaj felvirágzásának különböző okai vannak (race, milieu, egy lángész megjelenése stb.), minket e helyen csak az érdekel, hogy okvetlenül szükséges a gyakorlat is. Minden egyes műfajra külön kell megindítani az evolúció folyamatát. A görög epos virágzása nem képes felvirágoztatni a drámát, jöllehet az a temperatura, a mely egy műfajt már megérlelt, kedvezőbb, mint a költészet teljes hiánya. De mert a műfajok önálló életet is élnek, határozottan mondhatjuk, hogy Sophokles többet köszön az ismeretlen primitív drámaíróknak, mint a nagy Homerosnak.

4. A költői tárgynak is megvan az evolúciója. Az anyag nem tehető egy csapásra remekművé, kell, hogy hosszú időn át éljen, több század magáénak vallja, csiszolja, formálja.¹ Éppen a nagy költők nemhogy keresnék, hanem ellenkezőleg, kerülnek azt a hibásan úgynevezett eredetiséget, mely új tárgyak feldolgozásában áll. Arany folyton hangoztatja, hogy monda nélkül nincs epikai költészet, mint a hogy Corneille a tisztán képzeleti tárgyat nem tartja alkalmasnak tragoediára. Molière kifosztja tárgyakért Plautust és Terentiust, az olasz és francia vígjátékot, mesét, novellát. Shakspeare legnagyobb alkotásai régi novellákon vagy mondákkal színezett történelmen alapulnak. Faustot Göthe előtt évszázadok formálták stb. Szóval, a költői anyagnak érni, fejlődni kell, érleli pedig a gyakorlat, az, hogy foglalkoznak

¹ V. ö. René Doumic: *Écrivains d'aujourd'hui* (Brunetière). Paris 1894.

vele. Az igazi lelemény, mondja Alexander, nem egy ember, hanem népek és századok munkája.¹ Éretlen, fejletlen anyag kiváló költő kezében is csak olyan elhibázott munkát szülhet, mint a *Zalán futása*.²

5. Evolúciója van az egyénnek is, senki se áll előttünk egyszerre teljes költői nagyságában. Schiller első lyrai versei reminiscentiák más költőkből. Petőfi legelső ránk maradt versei olyan próbálkozások, a milyenek mindig bőven teremnek iskolákban, önképzőkörökben, 15 éves korában hexameterben búcsúzik az iskolától, mert Vörösmarty és Czuczor korában ez a költészet ünnepi köntöse, nyelvében pedig igyekszik minél classikusabb lenni. Világos, hogy még nem jár a maga lábán, hanem abba a nyomba lép, a melyet előtte szélesre kitapostak. Shakspere legelső drámája (Titus Andronicus) jobban hasonlít Marlowe rémdrámáihoz, mint Shakspere költészetének érett gyümölcseéhez. Ha névtelenül maradt volna ránk, nem az *Othello*, hanem a *Maltai zsidó* szerzőjének tulajdonitanánk. Szóval az embryo fejlődésén az emberi szellemnek is keresztül kell menni.

6. Evolúciója van az egyes munkának is. Egy irodalmi, egy költői alkotás nem jelenik meg rögtön végleges formájában, hanem szerzője változtatja, javítja, csiszolja, a míg nyilvánosságra kibocsátja. Beszélnek ugyan költői rögtönzésekről, hanem ezt minden egyes esetben bizonyítani kellene. De még ha valóban úgy van is, hogy egy kisebb költeményt vagy egy nagyobb munka részletét szerzője egyszerre végleges formájában vetette papírra, ki tudja meddig forgatta, csiszolta fejében, a míg leírta. A szellemi munka nemcsak akkor készül, a mikor íróasztalunkhoz ülünk és tollat veszünk kezünkbe.

Hogy különösen egy tudományos munka milyen hosszú vajúdás után születik meg, minden tudománnyal foglalkozó ember tudja. Küzdelem a tárggyal, küzdelem a formával, a melyben csak lépésről-lépésre győzhetünk, csak úgy, ha azt is leírjuk, a miről előre tudjuk, hogy változni fog. Nincs más mód, mint megindítani az evolutio folyamatát, csak így vagyunk képesek „ítelni

¹ *Alexander Bernát*: Shakspere jellemalkotó művészete. Budapesti Szemle 1904. ápril.

² *Zalán futása* genialis, de elhibázott mű, — mondja Gyulai Pál a Vörösmarty életrajzában.

a részek összefüggéséről és az arányokról, eltávolítani a fölösleget és kiítani azt a retorikát, mely köznapi és üres lévén megelégszik az *à peu près*-vel. nem mond semmit, nem szolgál semmire“.¹

A mint az állat világra jövetelétől hosszú fejlődési processuson megy keresztül, míg fajának kifejlett formáját eléri. úgy a szellemi alkotásnak is megvan a fejlődési processusa.

Az evolúciónak ezeket a fajait akartuk kiemelni. Mindezekben folytonos és fokozatos változásról van szó, a fokozatos alatt azt értve, hogy a haladás ugrás nélkül történik. Igaz, hogy egy lángész megjelenése meggyorsítja a haladás menetét s az is igaz, hogy a lángész keletkezésének törvényét nem ismerjük. Nem mondhatjuk, hogy a XVII. században a francia drámának okvetlenül meg kellett szülnie Racine-t és Corneille-t. De vajjon ellenmond-e ez az evolúciónak? Igen, ha a két nagy költő minden előzmények nélkül jelenik meg, csak hogy a francia dráma története azt mutatja, hogy több, mint egy évszázados evolúció előzte meg őket. El tudjuk, el kell képzelnünk a classikus tragédiát Cid és Athalie szerzője nélkül, de őket nem képzelhetjük el Jodelle, Garnier, Montchréten, Hardy, Racan, Mairét stb. nélkül.

Mindössze tehát csak annyit mondhatunk, hogy az evolúció tempója lehet gyorsabb vagy lassúbb.

Az evolúció-elmélet a történelmi szempontra is legbiztosabban fölemel bennünket. Hogy eleink a XVIII. század végén Dugonics regényeiben gyönyörködnek, azon nem botránkozik meg, a ki ismeri a csekély, alig számba jövő előzményeket. Viszont, ha tudjuk azt, hogy még a lángész is elődeiben gyökerezik, ő is csak fejlődés útján állhat elő, akkor a legnagyobb költőre se bámulunk olyan felfoghatatlan csoda gyanánt, a melyből egyáltalán semmit se lehet megérteni. Egy német Göthe, bármennyire bámuljuk is költői nagyságát, nem természetfeletti csoda, egy kalmuk Göthe volna az. Ennek létezése egymaga tönkretenné az evolúció-elméletet.

Még egyet az evolúciónak. Mikor Taine a természettudományhoz fordult analógiáért, rögtön észre kellett vennie, hogy ezek nem csupán az irodalomra érvényesek. Így lett belőle foko-

¹ La critique d'art et ses conditions actuelles par Émile Michel. — Revue des deux Mondes 1-er Mars 1904.

zatosan aesthetikus és történetíró, így következett Titus Livius. La Fontaine, az angol irodalom története és az irodalmi essay-k után a művészet philosophiája, majd Franciaország története. De Zola azt vallja, hogy ő a regényre alkalmazta mesterének tanait, Leroy-Beaulieu pedig arról a hatásról beszél, a melyet Taine a nemzetgazdaságtanra gyakorolt. Tehát irodalom, művészet, történelem, regény, nemzetgazdaságtan — az emberi szellem milyen különböző ágai állnak ugyanazon törvények alatt.

Brunetière a Taine útján egy lépéssel tovább megy és neki is rögtön látnia kell, hogy a műfajok evolúciója érvényes a művészetre is. Szóval az irodalomnak nincs az a privilegiuma hogy a természettudományból merített analógiák csak reá legyenek érvényesek. Ha ez áll általában, áll különösen az evolutiora, a szellemvilág nagy törvényére.

De ha ez így van, azt kérdezhetik tőlünk, mért beszélünk mi mindig csak az irodalomról? Vajjon a mi tételeink csak erre érvényesek-e? Nem. Mindaz, a mit mondtunk és még mondtunk, tágabb körre érvényes. Azonban előttünk legfőképp az irodalomtörténet módszere és elmélete lebeg, ezért szándékosan határt vonunk magunknak. Ha lesznek az irodalmi kritika körén kívül is, a kik valami okulást tudnak meríteni fejtegetésünkből, annak csak örülni tudunk, de ha az irodalomtörténet munkásai úgy találják, hogy egyáltalán semmit se lehet belőlük tanulni, akkor hiába irtunk.

*

Az irodalomtörténet és természettudomány kapcsolata be van bizonyítva, nem kétes többé. Nem én bizonyítottam be, én csak hirdetem ez eszmét, ez főczélja e soroknak. Az a kérdés csak mellékes rám nézve, hogy lehetne-e még valamit tallózni azon a téren, a melyen mások már arattak. Én a magam részéről mindössze két tételt tudnék megnevezni, a melyeknek a kritika talán valami hasznát veheti s már maga ez a számbeli eredmény is mutatja, hogy csak szerény tallózásról van szó, nem valami új elméletről, a minek a gondolata is távol áll tőlem. Így óhajtom tekintetni az elmondandókat.

A természetrajz ismer alsóbb és felsőbb rendű állapotokat, a szerint, hogy szervezetük mennyire fejlett, complicált. Ugyanazon typuson belül a kagyló kevésbé fejlett, mint a csiga, mert

nincs feje, idegrendszere nem olyan terjedelmes és concentrált, érzékszervei hiányosabbak. A fejlettebb szervezet rendesen nagyobb terjedelemmel is jár, ezzel pedig rendesen vele jár a csekélyebb termékenység. A nagy emlős állatok terheisége soká tart és keveset vagy éppen csak egyet szülnek egyszerre, viszont a kis emlősöknél mind a kettő fordítva van. Az elefánt 22—23 hónapig hordozza egyetlen magzatát, mely a világra jövételekor már körülbelül egy méter magas és csak 20 éves korában kezd szaporítani. Ellenben az egér 24 nap alatt megérlel 8 magzatot is, ezt évenként 3—4-szer ismételteti és 3 hetes korában már képes szaporítani. Igaz, hogy az elefánt, a legkevésbé szaporas emlős állat nem tartozik a legfejlettebbek, a *primates* osztályába, de igen a legnagyobbak közé. A szabály tehát megáll: a szaporaság ellenkezik a nagysággal.

Nem így van-e szellemi téren is? Szigligeti 100-nál, Hans Sachs 200-nál több szindarabot ír, Lope de Vega pedig állítólag a másfélezret is túlhaladja. Hogy Shakspere 36 drámája, a mi körülbelül kimeríti egész költői alkotását, mindezeknél együtvéve többet ér, abban a tényben mindnyájan egyetértünk, ebből a tényből pedig a törvény is levonható. Az ugyanis, hogy Shakspere nem írt 100 vagy 200 darabot, nem véletlen, ha írt volna, nem volna Shakspere, a mint Balzac vagy Kemény Zsigmond regényei se töltenek meg 100 kötet s ha Montépin, Paul de Kock, Ponson du Terrail stb. olvasatlanul ontják a regényeket, a priori kimondhatjuk, hogy nagy alkotásokat nem kell náluk keresni, Remekműveket igen nagy számmal alkotni senkinek se sikerül; egy nagy értékű regény vagy dráma egymagában nagyobb munkába kerül, többet fogyaszt az életeréből, mint 10 könnyű, értéktelen alkotás. Tehát mint az állatvilágban, úgy szellemi téren is a túlságos termékenység ellenkezik a nagysággal. Egyik oldalról nézve tehát az alkotás mennyisége fordított viszonyban van értékével.

Kell-e mondani, hogy más oldalról ez nem áll meg, a terméketlenség, meddőség magában még nem nagyság jele? Nagy gonddal kicsiszolt néhány vers (pl. a Szemere Pál híres 7 sonettje) még nem jelent eo ipso nagy költőt.

Az itt elmondottak nem fejezik ki a közfelfogást, annyira nem, hogy éppen ellenkezőleg az olvasók, vagy mondjuk, a fogyasztók, hajlandók a termékenységet nagyság jelének tekin-

teni. Az irodalom, művészet, tudomány története a mi felfogásunk mellett szól s talán erősíti ezt az a tudat, hogy a természet is mellette szól.

*

Az irodalomtörténet ismer írókat, a kiket nem lehet beosztani a meglévő iskolákba (nálunk pl. Bacsányi, Dayka, Csokonai, Kármán stb.). Még gyakoribb az eset és talán fontosabb is a műfajok szempontjából. A költői műfajok közt örökös a határper; dal, óda, elegia folyton vegyülnek, a dráma fölvesz lyrai vagy epikai elemeket, némely vígjáték középfajú drámának is nevezhető (A velencei kalmár) stb. Szóval akárhány költemény beosztása csak erőltetéssel történhetik meg.

Így van-e ez valóban, vagy csak kényelemszeretetből választjuk a könnyebb utat, hogy a nehezebb magyarázattól megszabaduljunk? Ha, a mint hiszszük, megnyugtatóul szolgál az, hogy a természetben is így van, ez a megnyugtató nem hiányzik. Valóban még az állat- és növényvilág se különül el olyan szabatosan, hogy a határon ne volnának kétes lények, a melyekről ma se tudjuk egész biztosan, állatnak vagy növénynek tekintsük-e. Szintügy átmenet van az osztályok közt is. Ott találjuk pl. a csúszó-mászók és emlősök határán a csőrös állatot (ornithorhynchus), melyet az utóbbiak közé számítanak, de a mely sokban az előbbiekkal egyezik meg (nem elevenet szül, hanem tojik; foga csak kis korában van, ellenben szoptat, mint az emlősök).

*

A természetből vont analogiáknak csak akkor van értéke, ha fegyvert ad a kritika kezébe, ha ítéletünket erősíti olyan esetben, a mikor ingadozásnak lehet helye. Nem az tehát a célunk, hogy felsoroljunk olyan hasonlóságokat az irodalom és természet közt, a melyeknek az előbbi semmi hasznát sem veszi. Mert nem volna lehetetlen ilyeneket is találni; beszélhetnénk pl. az elhallgatott költőről, a ki lassankint elveszti tehetségét, mint a hogy az állatnak nem használt szerve elsatnyul (a föld alatt vagy barlangban lakó állatok vaksága; házi szárnyasaink alig tudnak már repülni stb.).

Fölemlíthetnénk a művész alkotásain uralkodó közös vonást, mint a hogy a testvérek hasonlítanak egymáshoz. Mond-

hatnánk, hogy nem hiányzik az irodalomban a *struggle for life* az a különös formája se, a melyet Darwin óta *mimicry* néven neveznek, a mikor t. i. az állat önvédelmül fölveszi más állat vagy a környezet formáját (pl. a lepke falevélhez vagy galyhoz hasonlít). Mert nem ilyen eset-e az, hogy a népszerű regényeket drámává alakítják át, gyakran gyöngé drámává a jó regényt, csak azért, mert ez utóbbi többet jövedelmez anyagilag is, dicsőségen is? Mindezeket mellőzzük ¹

*

A kinek szemében evolutio és darwinismus összeolvad egy határozatlan fogalomná. ilyenek pedig elég szép számmal lehetnek, azt kérdezheti, mit akarunk ma az evolutióval, mikor a darwinismus a bukás szélén áll, ha ugyan már is bukottnak nem tekinthető.

Ez ellenvetés részben igaz, részben nem. A darwinismus két részből áll, a melyek szorosan elkülönülnek egymástól: 1. az eredet, a leszármazás tana (evolutio), 2. ennek magyarázatára a faji kiválasztás, a létért vívott küzdelem alapján.

Az első nem Darwin alkotása, Lamarck-nál már egészen készen találta, a másodikat ő alkotta meg és fejtette ki először *A fajok eredetében*. (Az eszmére Malthus munkája vezette rá és vele egy időben dolgozott Wallace is ugyanazon elméleten). Úgy áll tehát a dolog, hogy az evolutio *lamarckismus*, a faji kiválasztás *darwinismus*. De ha az előbbi is a Darwin nevéhez fűződik, az se történik minden ok nélkül. Lamarck ugyanis megalkotta az elméletet, de Cuvier teremtés-elmélete zsarnoki tekintélyvel útját állotta vagy félszázadig s csak Darwinnak sikerült teljes diadalra juttatni. ²

¹ Az utolsó példának akkor se tulajdonítanánk fontosságot, ha több volna pusztá hasonlóságnál, mert a *mimicry*-elmélet helyességét ma már erősen kétségbe vonják. Bebizonyult pl., hogy egy lepke, a mely száraz lombhoz hasonlít, nyáron repked, a mikor nincs száraz lomb és zöld levélre szeret letelepedni; formája tehát nem szolgálhat neki védelmül.

² Körülbelül az törént itt fordított irányban, a mi a XVIII. század liberális eszméivel. A francziák mögött (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot stb.) jóformán senki se veszi észre az angol bölcsészeket (Shaftesbury, Bolingbroke stb. és mindennekefelett Locke), a kiknek

Ez időtől kezdve az evolutio mind mélyebbre hatol az elmékbe, kevés kivétellel a természettudósok ma mind azon az állásponton vannak, hogy a felsőbb organismus az alacsonyabb ösformából fejlődött lassankint. De azon okból-e, a mint Darwin hirdeti? Nem. A selectio hívei egyre fogynak, az elmélet nem sokára már csak történelmi jelentőséggel fog bírni. A voltaképi darwinismus tehát körülbelül már megbukott, de bukása nem érinti az evolutio-elméletet, az megmarad tovább is teljes érvényben.¹

Bármilyen biztatóan hangzik is a szaktudósoknak ez a határozott véleménye, *Hugo de Vries* kísérletei után fölmerülhet a kérdés, így van-e valóban. Ez a hollandi botanikus ugyanis azt tapasztalta, hogy egy általa kertileg tenyésztett növény (*oenothera lamareckiana*) néhány év alatt annyira átváltozott, hogy az új faj keresztezése a régivel terméketlen, vagyis a változás olyan gyökeres, hogy nem átmenetről van szó, hanem valóban új fajról. Ebből azt következteti, hogy a lények két korszakot mutatnak fel életükben: a változás és a nyugalom korát, de az előbbi oly rövid tartamú az utóbbihoz képest, hogy rendesen nem veszik észre.²

A hollandi botanikus tehát gyors, átmenet nélküli változást is talált a természetben, a mi ellenkezik az evolutio lassú és fokozatos fejlődésével. Én legalább így fogom fel, noha ő maga nem az evolutio, hanem a faji kiválasztás helyére proponál új elméletet (mutatio). De tegyük fel, hogy csakugyan veszély-

pedig azok annyival tartoznak. Így jut egy századdal később a francia Lamarck egész dicsősége az angol Darwinnak, a ki különben igazságot szolgáltat nagy elődének (l. A fajok eredete).

¹ V. ö. Vorträge und Besprechungen über die Krisis des Darwinismus. Leipzig 1902. Ez a munka bécsi egyet. tanárok előadásait tartalmazza, kik közül Kassovitz gyönyörűen összefoglalja a kérdés jelen állását. Az a megítélés, a melyben jórészt az ő nyomán részesítjük a darwinismust, távol van attól, hogy a legszigorúbb legyen; idézi ő többi közt egy német zoologusnak azt a véleményét, hogy „a darwinismus már csak a történelemben tartozik, mint a század másik curiosuma, a Hegel philosophiája. Mind a kettő azt a themát variálja: Hogyan lehet egy egész nemzedéket orránál fogva vezetni — és nem igen alkalmas arra, hogy a XIX. századot a jövőendő nemzedékek szemében emelje.“

² Hugo de Vries könyve 1903. jelent meg németül Leipzigben. Ismerteti a Revue des deux Mondes 1-er Juillet 1903.

ben forog az evolutio — ez a föltevés egy hypothesis-sal szemben jogosult — és tegyük fel, hogy egyszer érvényét veszti a biológiában, — én azt hiszem, hogy a szellemi téren megmaradna akkor is. Mert, hogy a madarak a hüllőktől származnak, azt lehet valószínűvé tenni, de nem lehet teljesen bebizonyítani; ellenben az irodalmak vagy műfajok evolutiója történelmi világosságban szemünk láttára történik.

Annyit tesz-e ez, hogy tudományunkban az evolutio uralma örökre biztosítva van? Nem. Senki se biztosít róla, hogy azokat a jelenségeket, a melyeket ma evolutio alapján magyarázunk, nem fogjuk 200 év múlva más elmélettel még könnyebben magyarázni. Bizzuk tehát a jövőre azt, hogy mi lesz a jövőben. A chaque jour suffit sa peine, ne akarjuk tehát ma unokáink munkáját elvégezni, hanem csak a magunkét. Korunk feladata volt az irodalomtörténetet részesíteni abban a haszonban, a melyet az összes történelmi tudományok merítettek a természettudománnyal való kapcsolatból, különösen az evolutio-elméletből. Ez a feladat részben legalább el van végezve.

Szigetvári Iván.

DESCARTES MECHANIKÁJÁNAK ALAPTÉTELEI.

(Befejező közlemény.)

V. Az anyag physikája.

Descartes physikai elméletét az anyagról s ide vonatkozó tételeit a következőkben foglalhatjuk össze.

A physikai test lényegét a maga három irányú kiterjedése alkotja. Minthogy pedig a kiterjedés valamely kiterjedt dolgot: *anyagot* tételez fel, azért a testek anyagból valók. Az anyag tulajdonságát is ennél fogva ugyanaz értelmezi, mint a test lényegét: *a három irányban való kiterjedés* s így az a számérték, mely a test kiterjedését mennyiségtanilag meghatározza, a határolt anyagmenységnek is a mértékszám. *A quantitas* különben valójában nem is, hanem csak gondolatilag különbözik a kiterjedt anyagtól. Valamely 10 köblábnyi térfogatban lévő anyagot ú i. gondolkozásunk s megfigyelésünk tárgyává tehetünk az ő mértékszámára való tekintés nélkül, a mint hogy viszont 10-re, mint számra, vagy a tíz lábra, mint folytonos mennyiségre kiterjeszthetjük a mi gondolkozásunkat, a nélkül, hogy ezeket valamelyes meghatározott anyagra vonatkoztatnók. A valóságban azonban a kiterjedésnek csak a legkisebb része sem vehető el ugyanannyi anyag elvétele nélkül s viszont egy kis darabka anyag elvétele által, a kiterjedt quantitas is ugyanannyival kisebbedik meg.¹

Test és anyag ezek szerint egyértelmű fogalmak, s mint-hogy a testi anyag lényege a kiterjedésben van, a mely kiterjedés a tér kiterjedésétől nem különbözik, azért: 1. Lehetetlen, hogy valamely test, vagy a testnek valamely része egyszer nagyobb,

¹ Pr. Ph. II. 1, 4, 8, 10.

máskor kisebb kiterjedésű lehessen, vagyis lehetetlen *a testek megsűrítése és megritkítása*. 2. Lehetetlen az is, hogy valamely edény ólommal, vagy arannyal, vagy másnemű egyéb testtel megtöltve több anyagot tartalmazna, mint ha pl. levegővel van tele, mert hiszen az anyagmennyiség csakis a kiterjedés nagyságától függ, a mi ugyanarra az edényre nézve állandó. *Anyag tehát csak egy van*. 3. Az égi testek anyagi lényege, e szempontból, nem különböztethető a földiekétől. *Tehát világ is csak egy van*. 4. A világ, mint a testi substantiák egyeteme *határ nélkül való, végtelen kiterjedésű*, mert ha valahol határát vennők is fel, tisztán felfoghatjuk, hogy e határon túl is lehet még kiterjedt tér s az ilyen tér létezésének tiszta belátása az ő lételének valóságát s a fentiek szerint anyagiasságát is bizonyítja.¹

A testi anyagnak a kiterjedésben álló lényegbeli tulajdonságából egyfelől, másfelől és főképen egyneműségéből nyilván következik, hogy *atomok*, azaz tovább már nem osztható anyag-részekké nincsenek. Ha az atomok lételét pillanatra fel is tételeznők, bármilyen kicsinyeknek gondoljuk is azokat, kiterjedéssel kell bizonyára birniok. Kiterjedésük azonban s így magok is, legalább gondolatilag, több részre oszthatók. Ezt elménk világosan belátja. És ha feltételeznők is, hogy isten minket embereket nem ruházott fel az atomokon túl terjedő osztás képességével, ez sem bizonyítana az atomok létezése mellett. A hatalmas isten u. i. ezt a képességet bizonyára nem tagadta volna meg önmagától, mert lehetetlenség lenne, hogy ő maga se lenne képes olyannak a megcselekedésére, a melynek lehetőségét mi magunk is tisztán belátjuk.²

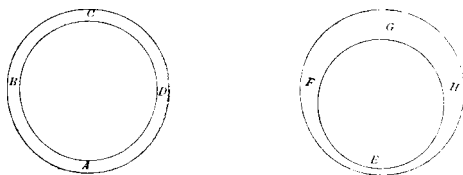
Mint hogy a homogén testanyag egyenlő térfogatrészeiben egyenlő anyagmennyiségek foglalnak helyet, s a testek se meg nem sűríthetők, se meg nem ritkíthatók, és üres tér nincsen: *az anyag áthatlan*. Valamely anyagrész ennél fogva csak úgy juthat egy másiknak a helyébe, ha azt onnan kiszorítja. Ez utóbbi aztán a kimozdítás irányában a vele közvetlenül érintkezőt szorítja ki helyéből és ez a tűnemény így folytatódik tovább, egészen az utolsó anyagrészig, mely aztán az első helyébe lép. Ha u. i. az A-nál lévő anyagrész B felé mozdul el, egy időben ezzel a

¹ Pr. Ph. II. 12, 19, 21, 22, 23, 64. Pr. Ph. I. 26.

² Pr. Ph. I. 26. Pr. Ph. II. 20, 34, Ep. I. 67.

B-nél lévő C felé, a C-nél lévő D felé mozdul el s a D-nél lévő az A helyébe lép. *A testek helyváltozása tehát körben történik.* Ez a helyváltoztatási folytonosság így foly le szabálytalanabb helycserélési esetekben is, mikor is a helyek egyenlőtlenségét a helyváltoztatási sebességek megfelelő egyenlőtlensége egyenlíti ki. Ha E F G H térben történik pl. a helyváltoztatás, a hol G-nél négyszer s F-nél és H-nál kétszer nagyobb a tér keresztmetszete, mint E-nél, akkor a helyváltoztatási sebesség E-nél négyszer s F-nél és H-nál kétszer nagyobb, mint G-nél.¹

Valamely határozott anyagmennyiség, vagyis test adott erő hatása alatt meghatározott időben mindig ugyanakkora sebességre tesz szert. Ha pedig két különböző test ugyanakkora idő



alatt egyenlő utat fut meg, azt mondjuk ugyan róluk, hogy sebességük egyenlő, de a kettő közül annak a testnek, melyben *több anyagmennyiség van*, azaz a melyik nagyobb, *nagyobb impressióra* (impulsus) van szüksége, hogy sebessége a másikéval egyenlő legyen.² A testek anyagrészecskéi között *közterek, porusok* foglalnak helyet, a melyeket az igen finom *súlytalan* első anyag tölt ki. Mennél kevesebb valamely testben a közterek száma, annál nagyobb a test anyagmennyisége és *nehézsége* s két test közül így az a nehezebb, a melyben a közterek száma kisebb.³

Az anyag és ennek határolt részei: a testek kétféle halmazállapotban fordulhatnak elő: *szilárdban és folyékonyban*. A két halmazállapotnak megkülönböztető ismertető jele egyedül az, hogy míg a folyékony testek részecskéi helyükből és egymástól könnyen elmozdíthatók, addig a szilárd testek részei úgy függenek össze, hogy csakis összetartásukat legyőző erővel választhatók szét.

¹ Pr. Ph. II. 33. Ep. I. 67.

² Ep. II. 58.

³ Ep. I. 51. II. 34. 91.

Megállapítani óhajtván a kétféle halmazállapotú testek részecskéinek a szétválasztásukra törekedő erővel szemben felmutatott eme különböző viselkedését, abból a tapasztalati tényből kell kiindulni, hogy míg a mozgásban lévő testek nem görditenek akadályt a helyükbe törekedő testek elé, addig a nyugvók ilyen törekvésnek meghatározott erővel állanak ellent. Minthogy pedig *a folyékony test* a részecskéit szétválasztó erővel szemben igen kis ellenállást fejt ki, az ő halmazállapotának lényegi oka: láthatatlanul kicsi részecskéinek érzékileg megfigyelhetetlen, minden irányú mozgása. *A szilárd test* részecskéi ezzel szemben nyugalomban vannak. A különböző halmazállapotú testek ellenállását a részeket szétválasztó erő ellenében részeknek ilyen állapota idézi elő s nem valami enyvszerű testi substantia. Hogy aztán a folyékony testek, részecskéiknek minden irányú mozgásával, a beléjük helyezett szilárd testet nem mozgatják meg, oka az, hogy az ilyen szilárd testnek két-két átellenes pontjára e mozgásukkal a folyadékok mindenütt egyenlő nagyságú, de ellentétes irányú nyomást gyakorolnak, melyek aztán egymást páronként ellensúlyozzák.¹

*

Descartes azzal, hogy a természeti test lényegét, tisztán gondolkodásbeli okok alapján, a pusztá kiterjedéssel definiálja s így a testeket az elvont geometria tárgyaképen értelmezi. *egységes nézőpontot* teremt ugyan meg a természeti tünemények vizsgálatára, de már kezdetben elkerülhetetlen szüksége áll be annak, hogy a testeket, mint térbeli alakzatokat s magát a végtelen tért is *meganyagiasítsa*. A pusztá kiterjedésnek alakulatai és változatai u. i. változásokat vonnak ugyan magok után a kiterjedést s ennek részeit mérő számokban, de ezek a számmal mérhető változások nem physikai tünemények is egyszersmind. Az ilyen tünemények létrejövésének s tovaterjedésének feltétele az *anyag és változása lévén*, a kiterjedésnek geometriai tiszta fogalmat materializálni s a számnak elvont matematikai jelentését a megszámlált dolgokkal egyenlősíteni kellett. Ez által az az identitás, mely a test attributumát mennyiségtanilag

a test = a kiterjedés

¹ Pr. Ph. 54, 55, 56.

alakban adta, elveszítette a maga egyértelmű határozottságában rejlő értékét, becstét, mert e mellé az identitás mellé koordinálni kellett egyszersmind

a kiterjedés == az anyag

identitást is, a melyekből aztán

a test == az anyag

identitás következett. A míg azonban az eredeti identitásnak jobb és bal oldala, a testnek Descartes-szerinti definíciója alapján egyértékű és egyértelmű fogalom, a belőle deducált eme harmadik identitásnak jobb és bal oldala nem az. A bal oldala u. i. az alapdefiníció szerint egyértelmű s egyértékű fogalom, a jobb oldal azonban *valójában* végtelen sok, vagy legalább is annyi értékű és értelmű, a hányféle anyagú testre, vagy a hányféle testből álló testrendszerre vonatkoztatjuk. Descartes a mathematicus, emez utóbbi identitás oldalainak heterogén voltát már eleve látja s megjavítja. A megjavítás csak egy módon: a jobb oldalnak is egyértelművé tételével történhetik meg. Az egyértelművé tevést Descartes azzal a tétellel eszközli, hogy anyag csak egy van, vagyis *az anyag homogén*. Ebben a belső, matematikai-logikai kényszerűségben rejlik magyarázata a Descartes *egyanyag-elméletének*.

Az anyag nélkül való végtelen kiterjedést *gondolatilag* részekre oszthatjuk s ezekből a részekből a végtelen kiterjedést viszont ismét construálhatjuk; a gondolatheli osztással nyert részeket különböző dimensiójúaknak, alakúaknak és helyzetűeknek foghatjuk fel s egymáshoz és az egész végtelen kiterjedéshez végtelen sok viszonylatba hozhatjuk. A kiterjedésnek eme változatai mind-mind mi bennünk, gondolkozásunkban és mi bennünk is a mi gondolatainktól és képzeletünkötől függő módon jelentkeznek. Tárgyai mindezek lehetnek matematikai elmélkedéseinknek, de nem physikai tűnemények a rajtunk kívül eső természetben. Az anyag nélkül való kiterjedés egy magában mozduatlan, változások nélkül való, élettelen, gondolati fogalom. Ezt a végtelen kiterjedést meg kellett testesíteni, meg kellett anyagiasítani Descartes-nak másodszor azért is, hogy az anyagi kiterjedés részeinek egyensúlyi változásaiból keletkező tűneményeknek *tovább terjedését ütközés és nyomás* közvetítésével megmagyaráz-

hassa. A közvetített tovaterjedés feltétele pedig csak *folytonos anyagi összeköttetés lehet*. Ez a második logikai kényszer a tér meganyagiasítására.

Az előbbi identitás-sorra térve vissza, ezek közül a második: *a kiterjedés* = az *anyag* formulának szükségszerű következménye, hogy annak a számértéknek, mely a kiterjedést méri, az illető kiterjedésben foglalt anyagmennyiség mértékének is kell lennie, vagy matematikailag: a kiterjedés a benne lévő anyaggal és viszont arányos, más szóval egyenlő térfogatrészek egyenlő anyagmennyiségűek. Ez az identitás azonban csak a mellett a feltétel mellett tartja meg általános érvényét, ha az anyag *homogén*, vagyis ha csak *egy anyag van*. A kiindulásul szolgáló alapidentitásnak tehát matematikai-logikai folyománya Descartesnak az egy anyagra vonatkozó tétele s ennek viszont épp ilyen következménye a *megsűrítés és megritkítás lehetetlensége*. Az a tétel továbbá, hogy a világ, mint az összes testi substantiák egyeteme végtelen, a második identitásnak csak speciális esete, vagy mondjuk: általánosítása, mely abból úgy adódik ki, ha a bal oldalát végtelennek vesszük, mi aztán a jobb oldal végtelenségét vonja maga után. Végre aztán az anyag egységére s a testi substantiák egyetemének végtelenségére vonatkozó két tétel egybevetéséből áll elő az a tétel, hogy *világ csak egy van*.

Az anyag szerkezetére vonatkozó az a tétel továbbá, hogy *atomok nincsenek*, vagyis, hogy az anyag osztásából eredő anyagrészek az eredeti ős-anyaggal megegyező szerkezetű *korpuskulumok*, közelebbről szintén az anyag egységére felállított tételből vont egyenes dedukciónak szükségszerű következménye. A homogén testi anyag részeinek u. i., eo ipso, egymással és magával az ős-anyaggal megegyező szerkezetűeknek kell lenniök, bár-mekkorák is ezek a részek. Lasswitz¹ abból a körülményből, hogy Descartes-nak 1619—20-ból való irataiban csak említés sincs téve az anyagnak korpuskuláris szerkezetéről, 1629-ben pedig ez az elmélet főbb vonásaiban ki van már dolgozva, azt következteti, hogy Descartes, ki a közbe eső időszak egy részét (1625—28) Párisban töltötte, ennek az elméletének alapjait — a párisi physikusok befolyása alatt, rendszerének egyéb részeitől

¹ K. Lasswitz: Zur Genesis der Cartesischen Corpusecularphysik. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 10. évf. 173. l.)

tehát függetlenül — ezek nézeteiből merítette s szerkesztette. Descartes-nak azonban ez az elmélete az ő physikai rendszerében nem elszigetelten s külön álló felfogás, hanem — a mint látjuk — egy láncszem a test lényegét illető alaptételből húzott dedukcióinak a sorában. Ezt a közelebbi megbizonyításra alig szoruló tényt nem a felesleges disputáció okából és nem is abból a szempontból tartom szükségesnek felemlíteni, hogy Descartesnak e kérdésben való önállóságát védelmezgessem, hanem egyszerűen rámutatok arra, hogy a Lasswitz-féle nézet elfogadásával, azzal tehát, hogy a korpuskulumok elméleti alapjait Descartes részéről idegen forrásból kölcsönözteknek tekintjük, a Descartes test- és anyag-elméletéből, ebből az egészen következetes rendszerből egy abba szervesen s minden hézag nélkül bele illeszkedő épületkövet kihagynánk.

Descartes idejében különben az anyag szerkezetére vonatkozó két felfogás: a *folytonossági és az atomisztikus elmélet* közt a harc még nem dőlhetett el. A természettudományi kutatásnak nem állott még elég kísérleti adat a rendelkezésére, hogy az egyik, vagy a másik felfogás jogosultságát kimondhatta volna. A folytonossági elmélet tanítása szerint a mindenütt jelen lévő anyag a tért *folytonosan és egyenletesen* tölti ki; az atomisztikus elmélet szerint pedig még a tért folytonosan és egyenletesen betöltő anyagok is mechanikai erők által tovább már nem osztható, külön álló *molekulákból* állanak, a köztük lévő porusokat a világéter tölti ki s magok a molekulák viszont kémiai erőkkel *atomokra* bonthatók fel. A két felfogás közti jogosultság kérdését csak a múlt századnak a kémia terén elért fényes kísérleti eredményei döntötték el, a mely tudománynak alapját képező Dalton-féle egyesülési törvény az atomistikus elméleten épült fel. Descartes a maga meg nem süríthető és meg nem ritkítható, a tért folytonosan és egyenletesen kitöltő, homogén anyagával a folytonossági elmélet alapján áll és az előbbieken ismertetett anyagtételeiből kifolyólag más alapra következetességgel nem is állhatott.

Az *áthatatlanság* fogalmának Descartes szerinti értelmezése, — a melyet úgy alakjánál, mint tartalmánál fogva a mai physika is felvehet definitiói közé — a fentiekhez hasonlóan szintén a test alaptulajdonságának, illetőleg az anyag homogénéitásának egyenes következménye. A mellett a feltétel mellett továbbá,

hogy az egy, homogén, összenyomhatatlan és meg nem ritkítható anyag a tért mindenütt egyenletesen tölti ki, egyszerűen belátható, hogy valamely test helyváltoztatása a térben más módon tényleg nem történhetik meg, mint a Descartes magyarázata szerint.

Descartes-nak abban az ítéletében, hogy ha két test két erő hatása alatt egyenlő idő alatt egyenlő sebességre tesz szert, annak a tömege nagyobb, a melyik a nagyobb erő hatása alatt van, benne foglaltatik már *a tömegek dinamikai úton való összehasonlításának és mérésének alapfogdalata*. Tényleg két testet akkor ítélünk egyenlő tömegűnek, ha ugyanazon időköz alatt egyenlő erők hatása alatt tettek szert egyenlő sebességre. Ellenben ha két test ugyanazon időköz lefolyása alatt különböző két erő hatása folytán jut ugyanahoz a sebességhez, különböző tömegű és pedig annak a tömege a nagyobb, a melyikre a nagyobb erő hatott.

Bárha a különböző testtömegeknek dinamikai úton való egybeazonlítása és mérése a Descartes-féle felfogás szerint általában szabatosnak mondható, de már a nehézség physikai jelentőségének és az egyenlő térfogatú, de különböző anyagmennyiségű testek különböző nehézségének magyarázata kérdésénél Descartes az ő egyanyagos rendszerével igen nagy akadály elé kerül. Ha u. i. az anyag mindenütt egyenlő szerkezetű, akkor ennek közvetlen következménye az is, hogy a testek anyagmennyiségének és nehézségének az összehasonlítása és mérése egyszerűen térfogataik összehasonlítása és mérése útján történhetik meg. Descartes azonban közvetlen tapasztalathól tudja, hogy a különben egyenlő térfogatú higany- és víz-mennyiség különböző nehézségű s így nem mondja ki ezt, a közvetlen tapasztalattal nyilván ellenkező következtetést. Az ellenmondás megszüntetését a következő elméletével eszközli. A világ anyaga a teremtkor részekre volt felosztva, a mely részek azonban nem lehettek gömbalakúak, mert gömbalakú testekkel a tér nem tölthető ki folytonosan. Ezek a részek mozgásuk alatt csücsaikat, éleiket idő folytán lesúrolták. A lesúrolt, finommá őrlt s minden irányban *igen nagy gyorsassággal* mozgó anyagrészek (a D.-féle első anyag) töltik ki a testek köztterét s nagy sebességük folytán nem növelhetik a testek nehézségét.¹ Ezzel az elmélettel védelmezi meg Descartes az ellenmondástól

¹ Pr. Ph. III. 46—53.

az egy anyagra vonatkozó teóriáját s szellemesen magyarázza meg a testek nehézségbeli különbségeit.

Az anyag halmazállapotának Descartes szerinti osztályozását, valamint a halmazállapotú különbségekre felállított kritériumot ma is elfogadhatni. A testek u. i. egyfelől, a mai physika osztályozása szerint is, vagy *szilárdak*, vagy *folyékonyak*, ez utóbbiak aztán, vagy *összenyomhatatlan cseppfolyós*, vagy *összenyomható gáznemű testek*; másfelől pedig, népszerű nyelven beszélve, a szilárd és folyékony halmazállapot közt tényleg nincs egyéb különbség, mint az, hogy a szilárd testek, meghatározott véges ellenállást fejtenek ki a részeik szétválasztására törekvő erő ellenében, míg a folyékonyok ilyen erővel szemben nagyobb ellenállásra képtelenek. Ezeknél a kérdéseknél aztán közelebbről is érdekes az a kétségtelenül véletlen körülmény, hogy a Descartes-féle felfogás és a mai physika felfogása a halmazállapotheli különbségek *lényegbéli okát illetőleg* sajátságosan találkoznak. Mind a kettő u. i. a különbség alapját a részecskék *mozgásában* találja meg.¹ Bárha Descartes-nak inkább a testrészecskék tehetetlenségén nyugvó elmélete a kérdést illetőleg messzi esik a modern physikának *mechanikai hő-elméletétől*, érdeme mégis, hogy a szilárd testeknek egyensúlyát a folyadékokban könnyen felfogható és találó módon magyarázza meg.

A mint ezekből látjuk, Descartes-nak a testi anyagra megállapított valamennyi tétele a test attributumának definitiójából természetszerűleg következik s az abból kiinduló dedukciónak eredménye. Maga az alap-tétel azonban pusztá gondolatbeli abstractio physikai realitás nélkül, minek következtében a belőle vont tétel-következtetések általában a köznap tapasztalat egyszerű igazságaival is ellenkeznek. Az elhibázott alaptételből következő tétel-rendszernek súlypontja kétségtelenül az egy homogén anyagra vonatkozó tételben van s ebből erednek mindazok a nagy, legyőzhetetlen nehézségek, a melyek Descartes test- és anyagtanában lépten-nyomon előállanak, a melyeket meg nem kerülhet, de a melyekkel mindvégig igen szellemesen, csillogó elme-éllel s alap-

¹ Kuno Fischer, Descartes physikájának is igen hív értelmezője, Descartes-nak azt a hangsúlyozott felfogását, hogy a szilárd test halmazállapotát *csakis* részecskéinek nyugalmi állapota határozza meg, tévesen magyarázza. (Geschichte d. neueren Philosophie. I. k. 349. l.)

tételéhez tántoríthatatlan következetességgel küzd. Az ő anyag- és test-tana különben, ha a test lényegét adó tételének alapjára helyezkedünk, egyszerű és világos, következetes és a rendszerességnek mintája. Feleslegessé teszi az elemek és vegyületek felvételét, az egyszerű és összetett testek megkülönböztetését s a sűrűség és fajsúly fogalmait. És ha a természet-kutatás vég-céljául az ismert természeti jelenségeknek és ezek rendjének egyszerű és világos leírását s a tünemények lefolyásában az oki összefüggés törvényszerű megtalálását jelöljük meg: Descartes test- és anyag-tanának rendszere, nagy hibáival is s tekintettel főleg a korabeli természettudományi ismeretek mértékére, az utókor méltánylását s szigorú logikai következetességeért elismerését méltán kiérdemli.

VI. A mozgástan.

Descartes mozgástana a következőkben foglalható össze.

Hogy a physikai testnek azt az állapotát, a melyet a *nyugvás* és a *mozgás* szavaival szoktunk megjelölni, közelebbről megítélhessük, olyan testet kell felvennünk, melynek helyzetét változatlanoknak tekintjük. És ha azt tapasztaljuk, hogy valamely testnek térbeli helyzete egy bizonyos idő lefolyása alatt a mozdatlanoknak tekintett testhez viszonyítva nem változik meg, akkor azt mondjuk, hogy ez a test az illető időben nyugszik. A végtelen térnek az a része, a melyet a test egy időpillanatban elfoglal, a testnek *helye*, vagy *térfogatu*. Ez a két szó lényegileg nem jelöl meg valami olyat, mi a testtől különböznék s közhasználati fogalmaink csak annyiban térnek el egymástól, hogy a hely, a többi testhez viszonyítva, inkább egy meghatározott *helyzetet* (situs) s nem a test nagyságát és alakját jelöli meg, míg a térfogatot inkább az utóbbiakra vonatkoztatjuk. Ha u. i. azt mondjuk, hogy valamely test egy másik helyét foglalja el, nem arra gondolunk, hogy ez a test a másikkal megegyező nagyságú és alakú, hanem inkább a környező testekre vonatkoztatott térbeli viszonyát vesszük tekintetbe; de ha azt mondjuk, hogy valamely test ugyanazt a térfogatot tölti ki, mint a másik, ekkor az ő helyzetén felül úgy alakját, mint nagyságát tekintjük.¹

Ha másfelől pedig azt tapasztaljuk, hogy valamely test a

¹ Pr. Ph. II. 13.

térben helyzetbeli viszonyát a nyugvónak választott testhez képest megváltoztatja, akkor azt mondjuk, hogy a test mozog. Így tehát mozgás alatt és pedig ilyen viszonylagos helyváltoztatásban nyilvánuló mozgás alatt — mert másféle nincs is — *a köznap felfogás szerint azt az actiót értjük*, melynél fogva valamely test a térnek egyik helyéből a másikba jut. Ilyen értelemben aztán a tengeren úszó hajón ülő utas pl. a hajó részeihez viszonyítva nyugszik, de a partra vonatkozólag mozog. És ha a föld egy bizonyos idő alatt éppen annyira fordul el nyugatról kelet felé, mint a mekkora útát tesz meg ez a hajó ellenkező irányban keletről nyugatra, akkor az utas nem változtatja meg helyzetét az égboltozat valamely nyugvónak tekintett pontjához képest, de megváltoztatja a parthoz képest. A mozgásnak tehát ilyen fogalmi meghatározása szerint a mozgás csak *relativ* s egyértelműsége csak egy *absolut* nyugalomban lévő pontra vonatkoztatva lehetne. Minthogy azonban ilyen pont a természetben nincsen, a mozgásnak más, az ő természeti valóságát egyértelmű határozottsággal körül író definitiót kell adni.¹

Nem a köznap felfogás szerint, hanem a valóságnak megfelelőleg: *a mozgás az anyag valamely részének, vagyis valamely testnek átvitele (translatio) a vele közvetlenül érintkező s nyugvónak vett testek szomszédságából más testeknek a szomszédságába*. A köznapinál jobb s egyértékűleg határozott ez a definitio azért, mert 1. A köznapilag használatos hely fogalma határozatlan s gondolkodásunktól függ; 2. az egymásra következő időpillanatokban csak egyes meghatározott testek érintkezhetnek a mozgóval s így az utóbbinak ugyanabban az időben csak *egy* mozgása lehet. Két testnek: egy mozgónak és egy nyugvónak egymástól való eltávolodása a látszat szerint kölcsönös ugyan, de valójában csak a kimozdulónak van mozgása, a nyugvónak nincsen. Ha ez nem így volna, akkor a nyugvónak gondolt föld pl. egy rajta kelet-nyugati irányban mozgó testre nézve nyugat-keleti irányú mozgással s ugyanabban az időben egy másik rajta nyugat-keleti irányban mozgó testhez képest éppen ellenkező irányú, kelet-nyugati mozgással bírna. Valamely testnek egy időben két ellentétes irányú mozgása azonban lehetetlenség.²

¹ Pr. Ph. II. 13, 24.

² Pr. Ph. 25, 28, 29, 30.

A természeti mozgások oka kettős. Egyfelől van a mozgásoknak *általános, őseredeti oka*, másfelől vannak *különös okai* ú. n. természeti *törvényei*. A mozgások őseredeti oka : *isten*, ki már a teremteskor bizonyos határozott mennyiségű mozgással ruházta fel az anyagot s azzal a tevékenységével, melylyel az összanyagot változatlanul megtartja, megtartja egyszersmind a *mozgásnak mennyiségét* is. A természetben a mozgás mennyisége tehát állandó. Nem nő és nem is kevesbedik. A mennyit valamely test mozgásából veszít, ugyanennyit nyer egy másik. Ez az általános elv az isteni tökéletesség folyománya, a mennyiben a teremtő nemcsak önmagában változatlan, hanem változatlan törvényekkel igazgatja a világot is.¹

A mozgások első törvénye : *Minden test, a mennyire csak tőle függ, mindvégig megmarad a maga állapotában s azt csak külső okból változtatja meg.* E szerint ha valamely test négy-szögű, négyszögű marad mindaddig, míg valami ok alakját nem változtatja meg ; ha nyugszik, nyugvó helyzetében marad, míg külső ok meg nem mozditja és ha mozog önmagától nyugvásba nem jöhet. A köznap tapasztalás a tételnek ezt az utóbbi következményét látszólag megczáfolja, a mennyiben egy elhajított kö hosszabb-rövidebb idő múltán végre is nyugalomba jő. A tétel általános érvényességének belátására meg kell azonban gondolnunk, hogy a föld felületén, a vízben, a levegőben s más testekben, vagy testeken mozgó testeknek akadályokkal, ellenállásokkal kell megküzdeniök, mik mozgásukat végre is megszüntetik. Ilyen külső gátló okok nélkül azonban az egyszer megindított test állandóan mozogna.²

A mozgások második törvénye az, hogy *minden test önmagától mozgását egyenes irányban törekszik folytatni.* Ennek alapján ha valamely külső ok a mozgó test egyenes vonalú mozgását görbe vonalúra változtatja meg, a test a mozgását a kényszer megszűnése után, a görbe vonal illető pontjához húzott érintő *irányában* folytatja tovább. Úgy ennek, mint az első törvénynek alapja ama tevékenység változatlansága, a melylyel isten az anyag mozgását fenntartja.³

¹ Pr. Ph. II. 36, III. 46. Ep. I. 53, 72. II. 25, III. 114.

² Pr. Ph. II. 37, 38. Ep. II. 105, 115, 116.

³ Pr. Ph. II. 39, 43. Ep. II. 105, 115, 116.

A nyugvó test tehát önmagától mozgásba indulásra s a mozgó önmagától nyugalomba átmenésre képtelen, ez a törvény a *tehetetlenség törvénye* (inertia naturalis). A nyugvó test tehetetlenségénél fogva bizonyos meghatározott képességgel van felruházva állapotának megtartására s mert ez a képesség minden részecskéjével közös, ezért annál nagyobb ellenállást fejt ki az elmozdítás ellenében, mennél nagyobb a tömege. Viszont máfelől a mozgásban levő testnek is van határozott képessége mozgási sebességének és irányának a megtartására s ezek megváltoztatása ellenében annál nagyobb erővel áll ellen mennél nagyobb a tömege és a sebessége. *Az ilyen erőhatás tehát a tömeg és a sebesség szorzatával arányos.*¹

Mínthogy a teremtet mozgás-mennyiség állandó, azért a mennyit valamely test a maga mozgás-mennyiségéből veszít, ugyanannyit nyer egy másik. Ha valamely test bizonyos magasságból a földre esik, nyugalomba jő s mozgását elveszítvén, átadja azt a földnek. És ha feltesszük, hogy a földnek így megmozgatott része 1000-szer nagyobb tömegű, mint a kő, 1000-szer kisebb sebességre tesz szert a maga egészében, mint a mekkorát a kő elveszített. Ha továbbá két test tömege úgy viszonylik egymáshoz, mint 1 : 2-höz, de sebességeik miként 2 : 1-hez, mozgás-mennyiségük egyenlő. Ha két golyó közül az egyik négyszer nagyobb tömegű, mint a másik, de sebességük egyenlő, a nagyobbban négyszer nagyobb mozgás-mennyiség van, mint a kisebbben. És általában, ha két test ugyanazon idő alatt egyenlő utat fut meg, sebességük ugyan egyenlő, de a nagyobbban mozgás-mennyisége annyszor nagyobb, a hányszor nagyobb a tömege.²

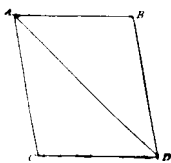
A mozgások harmadik törvénye az, hogy *ha valamely test egy másikba ütközik s képessége mozgásának egyenes vonalú tovább folytatására kisebb, mint a másiknak ellentálló képessége, akkor róla más irányban pattan vissza és mozgási mennyiségét megtartva, csak irányváltozást szenved; ha pedig nagyobb, akkor a második testet megmozdítja.* Mínthogy a természeti tűnemények oka a testeken, vagy testekben ütközés és nyomás útján tovább terjedő változások, azért ez a harmadik törvény magyarázati

¹ Pr. Ph. II. 43. Ep. II. 25, III. 114.

² Pr. Ph. II. 36, 43. Ep. II. 25, 101, III. 114.

alapja az összes természeti tüneményeknek. Feltéve aztán, hogy 1. az ütköző testek teljesen szilárdak, 2. a szabad ütközést gátló körülmények nincsenek, 3. a mozgásnak csak a nyugvás az ellentéte: *két* ütközési törvényt lehet megállapítani.¹

Valamely testnek elmozdulását két, vagy több elmozdulásból összetettnek foghatjuk fel. Ha u. i. valamely *A* test meghatározott idő alatt *AB* úton mozdul el s ugyanazon idő alatt *AB* egyenes *CD* helyzetbe esik:



A test ez idő tartama alatt *AD* elmozdulást nyer s *D* pontba érkezik. Ekképen kettőnél több elmozdulást is egygyel s viszont egy elmozdulást is több által lehet helyettesíteni.

Ugyanilyen módon tehetünk össze, vagy bontunk fel sebességeket is s ezt az eljárást alkalmazhatjuk egy egyenletes és egyenletesen gyorsuló mozgás összetevésére is.²

*

Descartes mechanikájának a mozgástan az alapvető, a legfontosabb része és pedig nemcsak azért, mert Descartes felfogása szerint az összes természeti tüneményeknek a mozgásban fekszik lényegbeli alapja, hanem azért is, mert e szerint a testek éppen a mozgás által lesznek felismerhető és határozott valósággá, önálló physikai *egyedekké*. A magában mozdulatlan és végtelenül kiterjedő tért folytonosan kitöltő anyagnak alaptulajdonsága a végtelen oszthatóság lévén, ez által az ő részei egymástól eltávolíthatók, viszont egymáshoz közelíthetők is, csoportosíthatók s egymással szemben különböző helyzetekbe hozhatók. A homogén anyagnak mindezen állapotváltozása csakis mozgás útján létesül s így aztán a mozgás és csakis ez eredményezi a homogén anyag egyes részeinek a nagy egészből való kiválását, elkülönülését s önálló térbeli individuummá: *testté* levését. A mozgás megszűntével aztán az általa individualizált anyagrész újból nyugalomba tér s a mozdulatlan, nagy anyagi kiterjedésnek ismét elkülönületlen alkotó részévé válik. A mozgás azonban eme fontos elkülönítő szerepe mellett is csak állapot, épp úgy mint ellentéte a nyugvás is. Maga is, változata is épp úgy modulusai

¹ Pr. Ph. II. 43—53.

² Pr. Ph. II. 32. Ep. II. 24, 27, 116.

a határtalan kiterjedésnek, mint a hogy a szellemi élet jelenségei módusai a gondolkozásnak¹

Minthogy Descartes elmélete szerint a mozgás ilyen individuálizáló jelentőséggel és képességgel van felruházva, azért a mozgásnak olyan fogalmi meghatározást kell adni, mely az egyes természeti testeknek önállóságát egyértelmű határozottsággal biztosítja. Descartes által a mozgás fogalmára első helyen megállapított az a definitio, mely szerint a test *mozog*, vagy nyugszik, a mint *térbeli* helyzetét egy nyugvónak tekintett testhez viszonyítva, *idővel* megváltoztatja, vagy nem, a definíciónak Descartes szerinti céljára való tekintettel, nem kielégítő. És nem is lehet kielégítő, mert ennek értelmében a mozgás csak *relatív* fogalom lévén, egyértelmű határozottsággal nem értelmezhet testet. Az így értelmezett mozgás annyiaval kevésbé önállósíthat testet s ruházhatja azt fel a substantia önálló jellegével, mert így maga is a *tér* és az *idő* fogalmaiból csak leszarmaztatott csak *derivált* fogalom lévén, önállósító képességű egyáltalán nem lehet. Pedig a mozgásnak eme Descartes-féle definíciójánál a mai physika sem emelkedett magasabbra, legalább abban a tekintetben nem, hogy az abszolút mozgást definiálhatta volna s a földi mozgások rendszerére nézve a földet és a naprendszerbeli mozgásokra nézve a napot tekinti általában nyugvó vonatkozási helynek. A mozgás fogalma a mai physikában is, épp úgy, mint Descartes első definíciójában, a három physikai alapfogalomnak: *a testnek*, mint határolt anyagrésznek, *a térnek* — mint a Kant szerinti külső — és *az időnek* — mint ama belső szemléleti formának, melynek útján a testeket észreveszszük. — kapcsolatba hozatalából áll elé.²

Descartesnak az a második definíciója, melylyel az *abszolút mozgás* kritériumainak a megadására törekszik és a mely a mozgást valamely testnek a vele közvetlenül érintkező s nyugvóknak tekintett testek szomszédságából más testek szomszédságába való *átvitelével* értelmezi, tekintve főleg a definitio nagy célját, az elébbinél csak első tekintetre határozottabb egy gondolattal. Az

¹ Pr. Ph. I. 48, II. 23, 27, 36, 64.

² Annak a kényszernek indokolását, a melynél fogva D. a mozgás második definícióját megalkotja, *E. Cassirer* „Leibniz' System“ című művének D. physikájára vonatkozó részéből vettem.

első szerint u. i. a mozgás a testnek eljutása a tér egyik helyéről a másik helyére. A tér egyik helyét egy másikkal egy egyenes és végtelen sok görbe vonal kötheti össze, az eljutás tehát végtelen sok út hosszában és irányában eshetik meg s így az első értelmezés szerint a mozgás iránya egészen határozatlan. Ha azonban az átvitelt a második definitóban körül irt testekre vonatkoztatjuk, a mozgás iránya határozottnak vehető, de ebben az esetben is csak annyiban, a mennyiben a mozgóval idő folytán érintkező nyugvó testeket helyzetileg ismerteknek tekinthetjük. És éppen ez az utolsó gondolat az, a mely Descartes második definitójának első tekintetre mutató határozottságát az első felett lerontja s methodikus értékét kétségessé teszi, a mennyiben a viszonyosságnak annyi tetszés szerinti rendszerét teremti meg, a hány nyugvónak tekintett testre vonatkoztatjuk a mozgást.

Egyébiránt itt is, a mozgásnak mind a két definitójánál kitetszik Descartes-nak az a, rendszerében különben egyebekben is alapját képező törekvése, hogy a mozgás physikai fogalmát a tiszta mathesis eszközeivel értelmezze. Lényegében mind a két értelmezés pusztá helyváltoztatásnak fogja fel a mozgást, fogalmát tisztán geometriai nézőpontokhoz köti s az erőhatásnak a mozgásban való bevezetését még a két első mozgási törvényének formulázásában is, tehát még ott is következetesen kerüli, a hol az erőhatás, legalább is mint ellenállás a törvényszerűség egyik tényezője.

Mozgási tételei közül Descartes-nak a physika az ő neve alatt csak egyet tartott fenn: *a mozgás-mennyiség megmaradása elvét*, mely elvnek megtalálásában a prioritás kétség kívül őt illeti meg. Ezt az elvet különben kettős értelemben mondta ki, értelmezte s használta, egy — mondhatni — általánosabb és egy szűkebb, alkalmazott értelemben. Ez az elv a maga általános jelentése szerint azt mondja, hogy a természet állandó összanyag-mennyiségének a teremtkor nyert mozgási összege állandó, szűkebb értelmében pedig — a mi különben ily alakjában is csak az általánosból vont következtetés — csupán egy megfigyelt tünet-csoportra mondja ki a mozgás-mennyiség állandóságát, határozottnan precizizozva ennek fogalmát *a tömeg és a sebesség szorzatában*. A mozgás-mennyiség ez utóbbi jelentése aztán kapcsolatba hozatott a vele egyenlő számértékű erő-impulsus (Descartes szerint impressio) fogalmával s előállott így az a

mozgástani tétel, melyet — daczára Descartes érdemének — legtöbbször a Newton-féle fogalmazásban s csak ritkán a Descartes neve alatt, mint Newton szerint a mozgások második alaptörvényét tanítja a physika abban az értelemben, hogy a *mozgás mennyiségének megváltozása arányos az erő impulsusával s irányja megegyezik az erő irányával.*

A mozgás-mennyiség tételének általánosabb jelentésű fogalmazásában s indokolásában már Descartes-nál egy nagy tételnek: *az energia megmaradási elvének* alapjai vannak lerakva. A mozgás-mennyiség állandósága u. i. Descartes szerint az isteni gondviselés változatlansága által van biztosítva, mi által az anyag kezdetbeli mozgásának mennyisége változatlanul megőriztetik. A mozgás oka pedig az erő lévén, a mozgás mennyiség állandóságának a feltétele az erőhatások állandóságához van kötve. A szóban lévő Descartes-féle tétel tehát a maga általánosabb jelentésében ugyanegy értelemben, implicite, a természeti erők összegének állandóságát is magában foglalja, mely után aztán az energia megmaradási elvének feltalálása csak egy fejlődési fokozat.

A mozgás-mennyiség állandóságára vonatkozó tétel mellett Descartes a Principiákban három mozgási törvényt állapít meg. Az első szerint a test a maga állapotát általában, a második szerint pedig a mozgó test egyenes vonalú mozgási irányát, külső erők nélkül, megtartja. Ezt a két törvényt a physika, egyesítve, a Newton tömör fogalmazásában és az ő sorrendi megjelölésében a mozgások *első törvényének* s a hagyomány után *tehetetlenségi principiumnak* nevezte el. Ez a törvény a Galilei mechanikai főművének megjelenéséig csak abban a vonatkozásában volt ismeretes, hogy minden mozgó test külső erőhatás nélkül nyugvásban marad s Galilei egészítette ki először oly értelemben, hogy a mozgó test mozgási irányát és sebességét, ilyen erőhatás nélkül, in infinitum megtartja. Ezt az érdemét aztán a physika azzal öröktette meg, hogy a tehetetlenségi elvet Galilei-féle elvnek is nevezi, bárha formáját általában a Newton-féle fogalmazásban tartja meg. A Descartes neve azonban emez első mozgási törvény eredetének s történetének kérdésénél is, méltánylásánál is egyszerűen elmaradt. És pedig méltánytalanul. Mert először is Descartes Galileitől függetlenül jutott erre a törvényre, másfelől pedig ez a törvény a Descartes fogalmazásában, bőbeszédűsége

mellett is, úgy tartalmában, mint általános jelentésében a Newtoné mögött nem marad, bárha a Newton fogalmazása kétségtől határozottabb is, rövidebb is, elegánsabb is. Érdeme e mellett a Descartes magyarázatának az is, hogy azt az igazságot, mely szerint a görbe vonalú mozgásban lévő test mozgási irányát a görbe egyes pontjaiban az illető pontokhoz húzott érintő iránya határozza meg, e törvény alapján, demonstrative is bemutatja, bizonyítván, hogy a görbe vonalú mozgást létesítő kényszer megszüntével a test mozgását az érintő irányában folytatja.

A mint Descartes a mozgás okát erőhatásokban látja, úgy az ő két első, lényegében összetartó mozgási törvénye alapján azokat a külső okokat, melyek a mozgó test sebességében, vagy mozgási irányában, vagy esetleg egyszerre mind a kettőben változásokat létesítenek, szintén kívülről jövő erőhatásokban találja fel. Az az erő, melylyel a nyugvó test mozgásba hozatalának ellenáll, az ő *ellenálló képessége*, az az erő pedig, a melylyel a mozgó test a mozgási akadályokkal megküzd, az ő *hatóképessége*. Ez a hatóképesség tényleg annál nagyobb, mennél nagyobb a mozgó test sebessége és tömege s ezek szorzatával egyenes arányban állván, Descartes eme erőhatások mértékéül helyesen tekinti a tömeg és a sebesség szorzatát.

A mennyire igaz és általános értelmében is határozott Descartes-nak úgy a mozgás-mennyiség állandóságára, mint a mozgásokra megállapított fenti két törvénye, annyira elhibázott a harmadik mozgási törvénye. Ez az alapján hamis tétel nem menthető sem azzal a jóindulatú magyarázattal, hogy Descartes az ütközést a sebességek és mozgás-mennyiségek kiegyenlítéséül tekinti (Cassirer), s azzal sem védelmezhető, hogy a molekulai erőket a testekben s a külső, látható mozgásoknak molekuláris mozgásokba való átmenetét nem ismerte (Rosenberger), mert hiszen eme tételének általa kezdetben védelmezett az a következménye, hogy a nyugvó testet valamely mozgó test, bár mekkora legyen is a sebessége, meg nem mozdíthatja, a köznap tapasztalattal is szembeszökően ellenkezik. Ez a tétel a Descartes mechanikájának meg nem védhető, de még csak meg sem magyarázható tévedése. Ennek következménye aztán — az a maga általánosságában igazságtalan — kicsinyítő vélemény, hogy Descartes mechanikai tételei, törvényei általában hibásak és rosszak. Nagy befolyással volt ennek az elítélő véleménynek a

megerősödésére az is, hogy Descartes az összes természeti tünemények terjedését az ütközéssel és a nyomással magyarázza s magát a magyarázat alapjául szolgáló ütközési tételét s a belőle dedukált hét ütközési törvényét, az elsőn kívül, végzetesen elhibázza.

Az ütközés eme hibás alaptörvényének, illetőleg az abból folyó tapasztalat-ellenes fenti következtetésnek igazságában méltán kételkedő *Clerselier*-t Descartes a következő, egészen sajátos magyarázattal igyekszik meggyőzni: „Annak oka, hogy azt állítom, miszerint egy nyugvó testet egy másik, bármekkora sebességgel bíró mozgó test meg nem mozdíthat, abban van, hogy az egyik természeti törvény értelmében annak a testnek, mely egy másikat megmozdít, nagyobb képességgel kell bírnia a mozgásra, mint a másiknak az ellenállásra; ez a nagyobb képesség azonban semmi egyébtől nem függhet, mint csakis eme test *nagytságától*; mert hiszen a nyugvó testben akkora ellentálló képesség van, mint a mekkora a mozgásnak a sebessége.¹ Rosszul esik ezt a nagy embert az ő harmadik mozgási törvényének interpretálásában a *circulus vitiosus* hinárjában vesződve átni. Megmagyarázni akarja u. i., hogy eme törvényéből vont egyik következtetése helyes s ezt viszont éppen az alapigazságában joggal megtámadott törvényre való hivatkozással igyekszik eszközölni.

Úgy látszik azonban, hogy Descartes eme mozgási törvényének tarthatatlanságát idővel maga is belátta s végképen el is vetette. A *Mundusban* ² ez a törvény már nincsen meg; az itt felsorolt mozgási törvények közül kettő a *Principiákban* megalkotott két első törvény és ezt a hibás harmadikat a mozgás-mennyiség állandóságára vonatkozó igaz törvényével helyettesítette. E mellett aztán az *Epistolákban*, több helyen is, az ütközési tünemények helyes magyarázata s jó megoldása található fel.³

Kuno Fischer Descartes-nak elhibázott harmadik mozgási törvényét kísérő ama magyarázatából, hogy az ütközés lefolyása alatt az egyik test annyi mozgás-mennyiséget veszít, mint a mennyit nyer a másik, a mozgásoknak harmadik Newton-féle

¹ Ep. I. 117.

² Lum. Cap. VII. 21—24.

³ Ep. II. 38, 54, 108, 116.

törvényét: az *actio és reactio egyenlőségét* olvassa ki. A kiolvasást bizonyos erőszakolt belemagyarázással eszközölte. Az egyik test részéről u. i. a mozgás-mennyiség *közlését* elnevezi *actionak* s ugyan-csak ennek részéről az ugyanakkora mozgás-mennyiségbeli *vesztését reactionak*.¹ Kuno Fischer azonban nem vette számításba, hogy egyfelől ez a két különböző névvel megjelölt mennyiség valójában ugyanazon egy mennyiség, másfelől pedig, hogy ezek a mennyiségek a Newton-féle harmadik törvény szerinti ellenkező irányú hatás tulajdonságával nincsenek felruházza. Descartes más helyen eljut a Newton-féle harmadik mozgási törvény fogalmához, értelmezi is, éppen csak hogy általánosan nem formulázza. Azt írja ugyanis *Morusnak* egyik levelében, hogy ha egy, a folyó partja mellett lévő csolnakban álló férfi, hogy a csolnakot a partról eltávolítsa, kezét a parthoz támasztva lökést ad a csolnaknak, *ugyanakkora lökést ad a földnek is*.² Ezt az igazságot kellett volna csak Descartes-nak, a hatási irányokra való tekintettel, precizirozni, általánosítani s megalkotta volna az igazi harmadik mozgási törvényét.

Azt az elvet, mely szerint valamely testre egy időben ható két, vagy több erő miképen helyettesíthető egy erő által, *Stevinus* publikálta első ízben, ki azt 1605-ben megjelent művében ismertette meg. Descartes ugyanezt az elvet a Principiákban valamely testnek két egyidejű elmozdulására alkalmazza azzal a megjegyzéssel, hogy ugyanezen elv szerint több elmozdulás is egybe tehető. Az Epistolákban aztán megtaláljuk ennek az elvnek általánosítását nemcsak elmozdulások, hanem sebességek összetevésére is, sőt arra az esetre is alkalmazva, ha valamely testnek egy időben egyenletes és gyorsuló mozgása van.

Descartesnak eme mozgástani elvei, a hibás harmadik mozgási törvényén kívül, mind erős bizonyítékai annak, hogy Descartes a physika terén is önállóan gondolkozó és alkotó elme volt. Bizonyosságai azonban annak is, hogy a physika története az érdek és alkotások megörökítésében Descartes-al szemben nem volt mindenütt méltányos és igazságos. Itt-ott eme mozgástani elvekkel szemben olyan ellenvetésekkel is találkozunk, hogy ő azokat egyszerűen elvont gondolkozással s az isteni tökéletességre

¹ Kuno Fischer: Geschichte d. neueren Philosophie I. k. 348.

² Ep. I. 69.

való hivatkozással állapította meg. De hisz ezek a mozgástani principiumok nem olyan igazságok, a melyek általában bebizonyíthatók volnának, hanem alapelvek, melyeknek jogosultságát a belőlök vonható következtetésnek a tapasztalattal való megegyezése igazolja.

VII. A gépek egyensúlytana. A levegő physikája.

Descartes mechanikai munkásságának minden tekintetben legsikerültebb alkotása kétségtelenül az, mely „*Renati Descartes de mechanica tractatus etc.*“ összefoglaló czim alatt az egyszerű physikai gépek egyensúlyi feltételeit s ezeken a munka értékét állapítja meg kifogástalan szabatossággal és határozottsággal. Géptanának aztán sok tekintetben kiegészítő és felvilágosító részeit leveleiben szétszórva találjuk meg. Gépei, a melyekkel — értelmezése szerint — igen nagy terheket kis erőkkel emelhetünk meg, a melyekkel munkát végezhetünk, az ő sorrendi előszámolása szerint: *a csiga, a lejtő, az ék, a hengerkerék, a csavar és az emelő.* Ezekre vonatkozó tantételei, a melyek fogalmazásukban, főleg azonban tartalmuk tekintetében, ma is megállhatják a kritikát, a következők.

Alapszabályul géptana élére egészen tömör fogalmazásban a következő általános elvet (principium generale) állítja: „*Sem kisebb, sem nagyobb erő nem szükséges valamely nehéz testnek bizonyos magasságra való emeléséhez, mint egy könnyebbnek annyiszor magasabbra való emelésére, a hányszor könnyebb emez amannál, vagy pedig egy nehezebbnek annyiszor kisebb magasságra emeléséhez, a hányszor nehezebb az elsőnél.*“¹ Az az erő ugyanis, a mely 100 fontnyi nehézségű terhet két lábnyi magasságra képes emelni, 200 fontot egy lábnyira, 50 fontot pedig négy lábnyira emel fel és így tovább.²

A csiga. Ez a gép lehet álló vagy mozgó. Az álló csiga egyensúlyban van, ha a rajta ellentétes irányban működő erők egyenlők; alkalmazásának gyakorlati haszna csak az, hogy az erő hatásának az irányát kényelmesen megválaszthatjuk. A mozgó csiga hüvelyén függőlegesen lefelé irányuló erő hatását a kötél

¹ Ep. I. 73.

² U. o. és Mech. 13.

szabad végén félakkora ellenkező irányú erővel egyensúlyozhatjuk, de a mi előnyt rajta a munka végzésekor az erő megtakarításában elérünk, elveszítjük az útban. Ha ugyanis a mozgó csiga kötelének a két végét, a melynek hüvelyére 200 font nehézségű teher van akaszvta, két ember tartja, a teher egyensúlyozására, vagy emelésére külön-külön csakis oly erőt kell alkalmazniok, a melylyel 100 fontnyi terhet tarthatnak fenn, vagy emelhetnek fel. Ha a kötel egyik vége szilárdul meg van erősítve, a másik végén az egyik ember most is ugyanazzal az erővel tarthatja fenn az egyensúlyt. Ha azonban a terhet ugyanazzal az erővel emelni akarja, a melylyel az imént azt kettesben két lábnnyira emelték, a teher most csak egy lábnnyira emelkedik. Ebben az esetben ugyanis a kötel szabad végét két lábra kell felhúzni, hogy a teher egy lábnnyit emelkedjék. Eme munka megállapításánál tekintetbe kell azonban még venni a csiga súlyát, a kötel merevségét és a fellépő surlódást is.¹

Descartes kétféle csigasort ismer: az ugyanannyi álló és mozgó csigákból összetett, a mit közönséges csigasornak neveznek és a tisztán mozgókból állót, álló csiga nélkül. Ha az előbbi három álló és három mozgóból van összetéve, rajta a reá akasztott tehernek csak hatodrésztét tevő erővel tarthatunk ugyan egyensúlyt, de ha vele a terhet egy lábnnyira akarjuk felemelni, a kötel szabad végét hat lábnnyira kell lefelé húznunk. Ha a másik fajta csigasor három álló csigából áll, a reá akasztott terhet nyolczadrésznny akkora erővel egyensúlyozhatjuk, de az erőnek nyolcz lábnny út hosszán át kell hatni, hogy a teher egy lábnnyit emelkedjék.²

A lejtő. Ha valamely lejtő magassága a hosszúságához oly viszonyban van, mint 1 : 2, akkor rajta valamely 200 fontnyi nehézségű golyót félakkora, a lejtő hosszával párhuzamosan ható erővel egyensúlyozhatunk és a míg ezt a terhet a lejtő magasságán át függőlegesen vele egyenlő számértékű erővel emelhetjük fel a csúcsáig, addig a hosszúságon át félakkorával. Ugyanazt a munkát tehát ebben a második esetben fél akkora erővel, de két akkora út hosszán végezhetjük, mint az előbbiben. A végzendő munka pontos kiszámításánál azonban tekintetbe kell még

¹ Ep. I. 73. Mech. 14.

² Ep. II. 43.

venni a mozgási akadályokat is és pedig nemcsak a surlódást, hanem a levegő ellenállását is.¹

Az *ék* alapjával összefordított két lejtő egyesítéséből állítható elő s így egyensúlyi törvénye a lejtőéből könnyen levezethető. Az erőt itt az *ék* homlokára gyakorolt nyomás, vagy ütés és a terhet a részeiben szétválasztandó test ellenállása képviseli. Úgy lehet az *ék* szerepét a munka végzésénél felfogni, mintha az imént értelmezett erő a szétválasztandó test ellenállását mint terhet az *ék* oldalán, mint a lejtő hosszán át emelné. Így aztán egyensúly esetén az erő úgy áll a teherhez, mint az *ék* homloka az oldalához.²

A *hengerkerék* egyensúlyban van, ha rajta az erő úgy aránylik a teherhez, mint a henger kerülete, vagy átmérője a kerék kerületéhez, vagy átmérőjéhez. Ha pl. felteszszük, hogy a henger átmérője egy, a keréké pedig hat lábnyi, akkor a hengerkereken a 600 font nehézségű terhet 100 fontnyi erővel egyensúlyozhatjuk, vagy emelhetjük.³

A *csavar* hengeren kigyózó lejtő, a mely nyomás kifejtésére és végtelen csavar alakjában terhek emelésére használtatik. Egyensúlyi feltétele a lejtőéből következik. Ha fölveszszük, hogy a lejtős vonal 10 csavarulatban futja körül a hengert egy lábnyi magasságban és hogy a henger kerülete 10 láb, akkor a csavaron 100 fontnyi terhet egy fontnyi erővel tarthatunk egyensúlyban, vagyis egy ember a csavarral akkora nyomást fejthet ki, mint 100 a nélkül.⁴

Az *emelő-rúd* általános egyensúlyi feltétele az, hogy a rajta működő erők fordított arányban álljanak a forgási pontból az erő-irányokra húzott merőleges egyenesekkel. Ha a két karú emelő egyenlő karú, akkor rajta egyenlő súlyok tartanak egyensúlyt; ha pedig az emelő egyik karja százszor rövidebb a másiknál, a rövidebb karra akasztott 100 fontnyi súlyt a hosszabb karon egy fonttal lehet ugyan ellensúlyozni, de munka végzése közben míg a rövidebb karon levő súly egy bizonyos magasságra emelkedik, a hosszabb kart ellenkező irányban 100 akkora út-

¹ Mech. 16. Ep. I. 73., II. 72.

² Mech. 17.

³ Mech. 17—18.

⁴ Mech 18—19.

hosszan kell sülyeszteni. És ez természetes is, mert ugyanazon erő szükséges 100 fontnyi tehernek egy bizonyos magasságig emelésére, mint a mekkora egy fontnak 100 akkora magasságig.¹

Mindezekből kitetszik, hogy Descartes egész szabátossággal állapította meg az egyszerű physikai gépeknek ú. n. *arany-szabályát*, hogy t. i. abban az esetben, ha rajtok a működő erők egyensúlyt tartanak, munkájuk algebrai összege nulla s így a mennyit általuk megtakarítunk *erőben*, elveszítjük azt az *útban*.

Épp ilyen határozott és tiszta fogalma volt Descartes-nak a levegő physikájának némely kérdésében is. A levegőt olyan *súlyos* testnek fogta fel, mely tömegénél fogva a földhöz van kötve és a mely ennél fogva nyomást gyakorol a föld felületére. A levegő súlyának a meghatározására a következő kísérletet tette: Vékony kifolyási csővel ellátott palaczknak megmérte a nehézségét. Ez a mérlegelés a palaczk és a benne foglalt levegő együttes nehézségét adta. A palaczkot magasabb hőfokra hevítvén, a benne levő levegő kitágult és a szabadba jutott. A palaczk nehézségét, benne a most már megritkitott levegővel, újra megmérte. Az első és a második mérési eredmény különbsége természetesen a palaczkból kiűzött levegő nehézségét szolgáltatta. A palaczkot ezután nyílásával a víz alá merítve, kezdetbeli hőfokára hűtötte le, mialatt a kiűzött levegő helyét ugyanakkora térfogatú víztömeg foglalta el. A palaczkot ezúttal a benne levő vízzel ismételtén megmérte. Eme harmadik mérlegelés eredményének és a másodiknak a különbsége a kiűzött levegővel egyenlő térfogatú víztömeg súlyát adta. Eme kísérlete után, mely a sűrűség, illetőleg a fajsúly meghatározására szolgáló piknometrikus eljárási móddal azonos, viszonyba állította az egyenlő térfogatú levegő és víz nehézségét s úgy találta, hogy ezek úgy aránylanak egymáshoz, mint 1 : 145-höz. Maga Descartes beismeri ugyan, hogy ez a kísérlete nem mindenben tökéletes s így eredménye sem lehet pontos, de legalább is elért vele annyit, hogy a levegő súlyát ilyen módon szemlélhetővé, megfigyelhetővé tette.²

A levegő nyomásával magyarázott meg Descartes különben már előbb is némely természeti tűneményt. Azt a tűneményt például, hogy egy keskeny, egyik oldalról zárt s nyílásával lefelé

¹ Ep. II. 22 és 24. Mech. 19—20.

² Ep. III. 106. (1642-ből.)

fordított esőből a higany nem folyhat ki, már 1631-ben, egyik tanítványához írott levelében, a következő módon indokolja meg. A felhőkön is túlterjedő levegő súlyánál fogva a mélyebben fekvő rétegekre mind nagyobb-nagyobb nyomást gyakorol, úgy hogy a föld felületére, valamint ennek közelében levő testekre már igen nagy nyomás esik. Ahhoz tehát, hogy egy bizonyos felületet nyomó légoszlopot, a felette levőkkel együtt, felemeljünk, nagy erő kellene. Minthogy azonban minden mozgás körben történik, a helyéből kimozdított levegő-tömeg nehézségét nem érezzük, mert helyébe tolul a körmozgásban utána következő réteg, a minthogy nem érezzük nehézségét forgatása közben annak a keréknek sem, a mely vízszintes tengelyén egyensúlyban van. A nyílásával lefelé fordított esőből nem folyhat ki a higany azért, mert — felül zárva lévén — a benne levő higanytömeg nem vehet részt egy ilyen körmozgásban. Ha azonban a csövet felül megnyitjuk, a levegő nyomása következtében a higany esése megkezdődik.¹ Ehhez hasonló magyarázattal indokolja Descartes azt is, hogy miért nem folyik ki egy vízcsepp valamely vízzel megtöltött golyóalakú edény alján alkalmazott kis nyíláson.²

Descartes idejében a szivattyúknak a dugattyú felhúzása alkalmával a víz felemelkedését a horror vacui-val magyarázták. Ez a felfogás még akkor oly szilárdul tartotta magát, hogy — csodálatosképen — a nagy Galilei is, a ki kora előítéletei alól könnyen felszabadította magát, e nézet mellett állott. Sőt, a mikor arról értesült, hogy a fiórencziek egy szivattyúja a vizet 32 láb-nál nem emeli magasabbra, mechanikai nagy munkájában éppen a 32 lábat tekintette a horror vacui mértékéül. Descartes Galilei munkája felől Mersennéhez 1638-ban írott levelében hangsúlyozza, hogy e tűnemény annak az oka, hogy a levegő nyomása éppen a szóban levő vízoszloppal tart fenn egyensúlyt.³ Ezt a tűneményt s ennek a légnyomással való összefüggését a következő évben ugyancsak Mersennéhez írott levelében a körben történő mozgás és a vacuum lehetetlensége alapján részletesebben is megmagyarázza.⁴

¹ Ep. III. 102.

² Ep II. 81.

³ Ep II. 91.

⁴ Ep. II. 32.

Viviani, Toricellinek a tanítványa a légnyomás kimutatására vonatkozó kísérletét, mestere utasítása szerint, 1643-ban végezte. Minthogy azonban Descartes már 1631-ben a higanynak valamely szájával lefelé fordított csőben való megmaradását s 1638 és 39-ben a vízszivattyúk működését a légnyomással magyarázta és indokolta meg, sőt 1642-ben a levegő súlyának a meghatározására is tett kísérletet: kétségtelen, hogy a légnyomás felismerésében a *prioritás* őt illeti. Tiszta fogalma volt különben arról is, hogy a mennyiben a föld felszínének valamely részére eső légnyomás a felette nyugvó légoszlop súlyából ered, azért a légnyomásnak a föld felszínétől számított nagyobb-nagyobb távolságban mindinkább kisebbednie kell. És, a mint *Carcari*-hoz 1649-ben intézett leveléből kiderül, Descartes volt tanácsadója *Pascal*-nak, sőt ő volt az értelmi kezdeményező is arra nézve, hogy mérje meg valamely hegy lábánál és csúcsán a barométer higanyoszlopának az állását s a felszín-különbségekből határozza meg a hegy magasságát. Mikor aztán Pascalnak a Descartes szellemi instructiója szerint végzett kísérletei teljesen igazolták Descartesnek két évvel előbb Pascallal közlött nézeteinek helyességét, azt óhajtotta Descartes, hogy — mert a kísérlet egyenesen az ő elméletét igazolta — ennél a kérdésnél az ő neve tartassék fenn. De hát Pascal részéről rideg visszautasításra talált.¹

Ellend József.

¹ Ep. III. 67—70.

A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET,
MINT KORSZELLEM KIFEJEZŐJE OLASZORSZÁGBAN,
NÉMI TEKINTETTEL MÁTYÁS KIRÁLYRA.

(Befejező közlemény.)

E szempontból a velencei művészet a XVI. században is közelebb áll a XV. századi művészethez. Velenczében a középkori építészet byzanci typusokba volt oltva, a renaissance pedig e kettőbe. A velencei lelkület mindig szeretettel fordult vissza a byzanci mintákhoz. Ezen építészet elfogadta a XII. századbéli épületekből a márvánnyal való burkolást is és azt a legnagyobb ügyességgel alkalmazta.¹

Ezzel benső kapcsolatban van a decoratív érzék szinte föltétlen uralma a velencei építészetben.

A legjellemzőbb velencei építmények azok, a melyeken az ember alig veszi észre, hol szűnik meg az építészet s hol kezdődik a decoratio. Ebben a színes márványburkolat a byzanci, a Lombardo-iskola faragványai pedig a középkori nyugoti elemet képviselik.

Ha már most egyfelől a római, másfelől a felsőolaszországi, illetőleg velencei festészeti iskolákat összehasonlítjuk, azt tapasztaljuk, hogy a felsőolaszországi s így a velencei festők, ha római példaképek után indulnak, ezeknek szellemét, eszmei mélységét nem képesek utólni. Az eszmei tartalom kisebb fokára nézve az oltárképeiben ferrarai Benvenuto Garofalo (1481—1559.) úgy viszonylik példaképéhez: Raffaelhez, mint a contrastban álló jellemekre Tizian az ő Adópénzében² Leonardóhoz, vagy mint

¹ Ruskin III. 1819.

² Springer i. m. 275 á.

(Jacopo Robusti) Tintoretto (1519—1594) az ő monumentalis festményeiben (pl. a doge-palota nagy tanácstermében Paradicsom) a hatalmas alakjaiban többször összhangzatos hatás utólérése nélkül utánzott Michelangelóhoz.

Így tehát a velencei művészet feladata volt a közvetlen megfigyelést megragadni s azt kielégíteni és pedig a külső, a testi szépség s oly pszichológiai állapotok (öröm, lakoma, mulatozás) és kedélyi mélység ábrázolásában való kedvteléssel, melyek az alaki szépségnek még nagyobb bájt és varázserőt kölcsönöznek, a szellemi, fensőbbiségnek és a szellemiség tisztaságának oly korlátozásával, mint az például Giovanni Bellini, vagy Tizian Mária ábrázolásainak inkább a lélek s a helyzet mellékjárulékai által festőiség útján, mint az alak eszméjéből kitörve meggyőző (ez utóbbinak Mária mennybemenetelén Mária büszkén emelkedik az égbe) emelkedettségében látszik. A velencei művészetnek jellemző sajáttsága marad ez a kisebb mérvű eszményítés. Ennek oka az, hogy úgy Velence, mint multjának consolidált viszonyaiban gyökerező és ezen consolidált viszonyokból eredő szokásai, erkölcei és intézményei már hosszú idő óta cultivált eszméknek megkeményedett termékei, melyek jóformán változatlanok, minemőségükben századokig ugyanazok s ezekkel úgy az alsóbb, mint a műveltebb osztályok meg voltak elégedve.

Új importált szellemi termékek után nem igen vágytak s a mennyiben idővel azokat is megszerették, inkább kényelmükre, gyönyörködtetésükre, mint valami faji sajáttság, szokás és erkölcs tökéletesítésére fordították azokat. Szóval a velenceiek — ellentétben egy firenzei, milanói s más állammal — a fennálló viszonyokkal számoltak, ezekhez öntudatlanul ragaszkodtak, figyelmüket ezek bilincseltek le s legjobban találták magukat már elpuhulttá vált faji tulajdonságaik, örömeik élvezésében. Az az erkölcsi romlottság, a személyi cultus, az egyéniség magasztalása, mely Velence romlásával együtt járt s melyet Ruskin¹ oly keményen megbélyegez, szintén az érzékibb hatású művészet malmára hajtotta a vizet. A ragyogó színű képeken a velencei nép benyomásait látjuk. Giorgione, Tizian és Palma képein nemzeti érzelmek vannak megtestesítve, melyek Velencének a XV. század végétől kezdett hanyatlása után a privát egyéni gyönyörélveze-

¹ I. m. III. 150., 151. l.

teknék dícsőítését vonták magok után. S tény, hogy a velencei művészet, amennyiben nem a népszellem tökéletesedő átalakulásából, hanem ezen szellem hanyatlásának terjedéséből született, bár a firenzeihez s rómaihoz viszonyítva elaprózott, mégis sokat felülemelkedő terjedelmével a mindennapi élet inkább quantitativ, mintsem qualitativ tartalmának kifejezése s nem úgy mint Firenze vagy Róma művészete a fenszárnyalóbb szellem contemplálásából, hanem a meglevőnek, az elsajátítottak reprodukálásából él. Velenczében a művészet jóformán arra szolgált, hogy az adott személyeket, tárgyakat, helyzeteket új köntösben, a művészetnek — a lagunák városa felszálló gőzének aranyos fényű világítása által is gazdagított — gyönyörködtető színeiben mutassa be a coloritnak azon élénk hatásával, melyet az olajfestészetnek Antonello da Messina által Velenczébe való behozása után elsőnek Giovanni Bellini, Giorgionének, Palma Vecchiónek és Tiziannak mestere, a szép velencei nők arcvonásaival felruházott Madonnáiban lesett el. Jóformán tehát fényűzési eljárás volt, melynek feladatát nem az eszmék értelmezése, hanem élmények ünnepélyessé tévése képezte. Bonifazio A gazdag lakomájában egy gazdag velencei család lakomáját tárja elénk.¹

Ilyenek Paolo Veronesének a bibliai lakomákat (kánai menyegző, kétszer, Lakoma a Lévi házában, Lakoma Simonnál²) feltüntetető képei, melyek fényes velencei márvány-kolonnade-ok közé helyezve a velencei pompaszeretet és dűskáló élvezeteket mutatják akkor, midőn a köztársaságnak politikai jelentősége és kereskedelmi hatalma már aláhanyatlott. S ha összehasonlítjuk a firenzei és a római művészetnek a politikai személyekhez (Mediciekhez, pápákhoz) való viszonyát a velencei művészetnek a nagyravágyó politika személyeitől távolabb álló kisebb tartalmasságával, akkor meggyőződhetünk róla, hogy a felforgatóbb eszmeáramlatoktól hosszú ideig mentebb Velenczében egy társadalmi és politikai mozgalmaktól s szellemi forrongástól s művészi önfentartó harszából nagyranőtt Michelangelo vagy Raffael sohasem születhetett, ezeknek műveihez hasonló alkotások sohasem jöhettek létre, amennyiben amannak legnagyobb ambíciójában is a multnak vagy a jelennek visszatükröztetése a dogei palotai festményekben maradt feladatául.

¹ Springer i. m. 282. á.

² Springer i. m. 284. és 285. l.

Nem csoda, ha a velencei festészetnek eszményibb célja mely az érzelmeket tökéletesítő vágyból szokott eredni, nincs s így prózaibb eszmei mértékarányokkal a valóságnak visszaadására törekszik legnagyobbbrészt azon képeiben is, melyeknek tárgya a bibliából van véve.

Még a szent képeken is (pl. Giovanni Bellininek, Carpacciának, Giorgionének, Palma Vecchiának, Sebastianónak, Tiziannak, Tintorettnak képein) sok világi arcra ismerhetünk. Abból, hogy az adott helyzetekkel megelégedett élet ábrázolására szorítkozott, folyik az is, hogy a költőibb lendület nélkül festett szent képeken is (pl. Paolo Veronese képein) több profán vonás vehető észre. Ezek azonban nem a természetes üdeségű realizmusból, hanem azon külső törekvésekből erednek, hogy a szemlélőt igézőbbben gyönyörködtessék.

Hogy a velencei művészet különösen az arczképfestészetet — melyben főleg Palma Vecchio, Sebastiano és Tizian tűntek ki — különösen művelte és kifejlesztette, az az előbb mondotakból könnyen érthető. Az is természetes jelenség a velencei művészetben, hogy a nagyobb képek compositiója az egyéniség környezet feletti hatalmának kiérettetése híján kevésbé sikerül, mint egyes külön alakoké. Az alakok oly művészi elrendezésére, mint azt egy Sartónál, Fra Bartolommeónál, Leonardónál látjuk, továbbá a lelkiállapotok oly fokozatos kitüntetésére, mint azt a nagy firenzei és római festők művein tapasztaljuk, avagy a szellemi közösség ama erős szálaira. a minők az említett festők festményein az alakokat összeszövik, nem találunk példát. Paolo Veronesének széles terjedelmű képein nélkülözzük a csoportok szigorú alakítását s historiai, mythologiai és allegorikus tartalmú festményein a doge-palotában az előkelően ruházott, jókedvűen nevető, vagy büszke önértetű alakok önállóan s kellemesen vonulnak el a nézők szemei előtt. Arra a képre pedig, melyen Darius családját ábrázolja (londoni nemzeti galleria), a mint N. Sándor előtt térdel, nem felejt el egy majmot is kíváncsi emberekkel ráfesteni.

Az alakok komolysága legtöbbször már az ábrázolás tárgyánál fogva hiányzik, az érzelmeik csapongók, könnyűek s ezért a szerkezetek felületeseek. Jacopo Sansovino, ki a cinquecento stylusát Velenczébe behozta, könnyen mozgó alakok készítésére képesebb, mint szenvedélyes természetek feltüntetésére.

Az alakok szellemi kötelékekkel nem igen tartatván össze s erkölcsi érzelmekben sem forradván teljesen egybe, természetesen, hogy a képnek egysége és compositiója legtöbbször — még a fellobbanó patriotismus fenséges ábrázolásában is — lazább lesz, az egyes alakok érdeklődése és figyelme nem irányul egy központra,¹ a képeken sok architektonikus, illetőleg tájrészlet (a melynek nem sejtett kifejező erőt főleg Giorgione adott) van,² a mélyebb érzelmek összeolvadása is csak korlátozott³ az igazság sokszor alá van rendelve a képzeletnek s a legmagasabb értelmi szépség valami nagyszerű építészeti összhangban fejeződik ki.⁴ Paolo Veronese a mélyebb háttértől tartózkodva szereti a széles képet. Ezeken a decoratív elem jobban uralkodik, mint Tiziánéiban. Az előkelően öltözött alakok jókedvűen nevetnek, vagy büszke öntudattal feltekintenek s önnön lelkületük otthonában érezve magukat kellemesen lépnek elő.⁵

Az alakok sokszor a természet minden mozdulatával és élénk valóságával ékeskednek, mint azt — a szintén velencei művészet felfogását s technikai sajátságait magában rejtő — Correggiónál látjuk, kinek szentjei, angyalai nem gondolkozásra, szenvedélyre, tevékenységre és hősiességre, hanem gyönyörre teremtvék.⁶

Tiziánnak a ferrarai I. Alfonso d'Este számára festett Bacchanáliái az érzéki élvezetek költői megszépítései. Európa legnagyobb fejedelmei festettek maguknak Tiziánnal képeket, melyekben (pl. Danaëben Öttavio Farnese és II. Fülöp számára) első sorban érzéki gyönyörélvázatokat kerestek. Képeinek tárgyai: a Bacchanáliák, Venus képek; Danaë, Juppiter és Adonis mutatják, hogy ezekben valami erős szenvedély nyer kifejezést, a raffaeli s michelangelói képekkel szemben meglehetősen egyoldalú-

¹ V. ö. Springer i. m. e képeit: 267., 268., 273., részben 280., 282., 283. és 286. á.

² Springer i. m. 286., 288. á.

³ L. Springer i. m. 200. á. Jacopo Sansovino domborművét.

⁴ Igen jellemző kivételt képezhet itt Tizian: Péter vértanu meggyilkolása cz. képe. L. Wölfflin i. m. 265. l. V. ö. Gentile Bellini(?) ugyane tárgyú képével, u. o. 264. l.

⁵ Springer i. m. 286., 287. l.

⁶ L. Magyar Közélet. 1902. ápr. 15. 4-ik sz., I. évfoly. 280. l.

sággal a komolyabb szellemi tartalom hiányával, az akarat pajkosságával s a jókedv öntudatlan játsziségaival.

Félig meztelen (Flora), toilettéző s tükörbe néző, majd fényes öltözetben pompázó (Bella),¹ legyezkedő előkelő nő alakjai kezükben virágokkal, vagy gyümölcstállal, mint a természet bevégezett teremtményei tűnnek fel a legnagyobb varázserővel nem kevésbé ideális formájukkal hatnak reánk, mely főleg az ő — Aretino szellemes társaságában is nevelt — költői természetéből inkább folyt, mint más velencei, kisebb tárgykörrel foglalkozó festőéből.

S mivel leginkább a hosszúéletű Tizian (99 évet élt) híres fejedelmeket (V. Károlyt, III. Pál pápát) ábrázoló s éleselméjű jellemző erőről tanuskodó festményeivel bővítette meg tárgyainak azon leírását, a melyen a művészi észlelés és műízlés újabb fokozata tárul elénk úgy a művészre, mint a velencei művészetre, ennek tartalmi körére, azért különösen az ő képeinek² hatása alatt elmondhatjuk, hogy e nép festészete, de különösen ennek színgazdag és bőbeszédű mythologiai ábrázolásai, továbbá a szobrászat sok tekintetben hasonlíthatók a ledér olasz Marini (szül. 1569-ben) „Adone” cz. 20 énekre (körülb. 40,000 verssorra) terjedő költeményéhez,³ melyben az ötödik énektől egészen a tizenegyedik énekig terjedő rész szerint Venus beviszi Adonist egy szép kertbe, mely őt részre van osztva, megfelelően az ember őt érzékének, a szemnek a csarnokok, festmények, a szaglásnak a virágok stb., a fülnek az éneklő madarak és hymnusokat daloló ifjak stb., az ízlésnek a gyümölcsfák, szőlőgerezdek, a tapintásnak Venus és Adonis együttléte.

A nagy velencei művészek nyomdokain is haladó Correggio, a keresetlen báj és gyengédség festője, Symonds szerint⁴ szintén alkalmasabb volt egy mythológiai szépség: Leda, Danaë és Io kéjes érzékiséggel való megfestésére, mint magasztos gondolat, vagy komoly szenvedély ábrázolására.

Giorgione a coloritba az emberi érzelnek titokzatos mélységének kifejezésére szenvedélyes rábeszélő erőt (pl. egy trónoló

¹ Springer 278. á.

² L. még Egi és földi szerelem cz. képét. Springer i. m. 274. á.

³ L. Radó i. m. II. köt. 7. s köv. l.

⁴ L. Magyar Közélet 1902. 4-ik sz. 283. l.

Madonna képén a lovag Liberale arcán¹ lehelt és a bájnak eddig nem sejtett kifejezési erőt kölcsönzött. Giorgione lefestette a szépségéről híres Caterina Cornarot, a kiről a nép azt mondta, hogy vele Venus tért vissza Cyprus szigetére. Gentile Bellini őt mint túlérétt agg nőt ábrázolta.²

Jacopo Palma rendesen Palma Vecchiónek nevezetve szűkebbkörű phantasiájában nem a compositionnak gazdagságában és költői lendületben kitűnve festette meg szép nőalakjait, melyek semmiféle szenvedélyt sem keltenek, alig mutatnak valami határozott érzelmet. élesebb individualismust, hanem csak egyszerűen bájaikban gyönyörködnek és kellemes vidámságot lehelnek.³

Mondhatjuk, hogy az inkább világi fejedelmek által pártolt velencei művészet a firenzeinél s rómainál kevésbé idealizál s inkább keresi a színekkel a történeti tárgyú ábrázolásokkal, ám ezeken nem kellően csoportosított sokasággal való hatást, mely sokszor dramatikus volta daczára (pl. Tintoretto képe: Szt. Márkus megszabadít egy rabszolgát a martyrhaltól) inkább mechanikus, gyakran pedig szétfolyó, mint psychologikus, vagy olyan mély tartalmú és szellemű tud lenni, minők pl. az eredetileg Giogione velencei műhelyéből Rómába Michelangelo befolysa alá került Sebastiano képei.⁴ Ekkép tehát a velencei képeken előmlő művészeti szemlélődő szellem nem raffaeli, vagy michelangelói magasabb eszményi problémák megoldására, hanem — mintegy csak a meglevőnek olyan commentálására, mint azt Platennek az 1509-ik évi időket és eseményeket cselekvénynélküli s inkább személyek beszédeivel feltüntetett egymásutánban ecsetelő „Die Liga von Cambrai“⁵ cz. drámájában látjuk — majd az önmagában jellemzetes lélek s kedély erejének kifejezésére törekedett s ezt meg is oldotta jobban egyes alakokban, mint összetett képekben.

¹ Springer i. m. 268. á.

² L. Archaeol. Ért. 1900. nov. 15. 332. l. L. Orsz. Képt. 101. sz.

³ Azt hiszem, hogy ezen individualitas-hiány lehet leginkább oka annak, hogy pl. e festő Violantejához hasonló s modenai estei galleriában levő képet Giorgionenak tulajdonították, Mündler Garofalónak, mások Tiziannak, Palma, Vecchionak, Sebastiano del Piombónak, Bernardino Liciniónek és bergamói Carianinek. L. Arch. Ért. 1900. nov. 15. 348. l. Orsz. Képt. 84. sz.

⁴ L. Wölfflin i. m. 130. l. és Springer i. m. 253. és 268. l.

⁵ L. Miskolczi reform. főg. ért. 1902. 58., 59. l.

Az elmondottakat összefoglalva megkísérélhetjük a renaissance művészetet jellemezni. Mindenekfölött szükséges azonban, hogy állandóan szem előtt tartsunk két körülményt. Az egyik, hogy más a XV. és más a XVI. század. Továbbá, hogy Olaszország egyik és másik vidéke egymástól fölötte eltérő képet mutat.

A renaissancekori művészet akkor jött létre, midőn az emberi tudás tárgyai, az emberi ügyességek rendkívül megszaaporodtak, ám egyúttal a társadalmi állapotok változásai közepette a különféle ismeretelemekből összealkotandó új ideák, illetőleg új kifejezésmódok keresése is óhajtottá lett. Az újabb s mindig újabb kifejezésmódok keresése a mily világos tanujele ezen korban az emberi értelem folytonosan contemplantó természetének (pl. ugyanazon bibliai tárgy sokféle ábrázolásában), azonképen kétségtelen bizonyossága annak is, hogy a hagyományok követésének egyformasága mindinkább csökkenőben s azoknak az élet élvezhetőbb igényeihez való alkalmazása, illetőleg közelebb hozatala, illetőleg az élet eszméivel való összeolvasztása mindig növekvőben volt.¹

Az egyformaság tűnédezésével az objectiv fogalmak és igazságok létezésében való hit is mindinkább csökkenőben volt, a mit az a körülmény is gyöngített, hogy a vallási tartalom területén és a világi vonatkozások hosszvonalain belül egy-egy eszmének hábr tág és az égi és föld viszonyokon construálódó kifejeződése legkülönbélebb alakulatot (pl. Mária-képekben) öltetett s így nemcsak a középértékű, hanem a legmagasabb eszmék világa is más-más világításban tűnt fel. Tény, hogy ekként a vallási tanok és igazságok olyan változó viszonyba juthatnak a világi tényekkel, mint azt pl. II. Gyula és X. Leo pápa uralkodásának jellemében vagy a kisebb-nagyobb világi fejedelmek erőszakoskodásában látjuk.

Kétségtelen, hogy az ismeretek megszaaporodásában, a concret-alkotó ügyesség igen gyors kifejlődésében, nemkülönben a nagy eszméknek az emberre való túlbuzgó vonatkoztatásában, továbbá az akaratnak a sok eszme és ismeret által szült

¹ Leonardo a renaissancenak valamennyi művésze közt az egyetlen, a ki a világban a legnagyobb örömet lelte. Minden tünemény lebilincseli őt úgy a testi élet, mint az emberi érzelmek, a növények, az állatok alakjai, a patakok. (L. Wölfflin i. m. 22. l.)

erélyességében s ekként az emberi cselekedeteknek s így az önérvényesülésnek ama türelmetlenségében, mely a XIII., XIV. és XV. században észrevehető, rejtett oka nemcsak az általánosabb és realis emberi, erkölcsi kötelékek szakadozásának, hanem a kizárólagosabb jellem fogyatkozásainak, melynek következtében a szellem uralma és közössége összehozta a legkülönfélébb hivatású egyéneket.

Az ez időben is, jóformán csak kiváltságos módon esz-közlött ismeretszerzés mohósága és az ismeretek felhasználásának türelmetlensége előbb pattantotta ki a különféle eszméket, mint a hogy azokat a nép megérthette, illetőleg megérlelhette volna.

A csak kiváltságos körökből és foglalkozásokból létrejött eszmék művelése a társadalmi életben az alsóbb népre (l. Savonarola jóslatait, hogy kik fogják az egyes városoknak vesztét okozni) a szilárd elvi érdekközösség híján sok csapást zúdított.

Sajátságos, hogy maga a művészet is a magasabb eszméknek az alsóbb eszmékkel való közösségét idealizáló természeténél fogva csak egyesekben s nem tömegekben és pedig a társadalom kiváltságosaiban szerette vagy közvetlenül feltüntetni (pl. Heliodonus képén nem a nép látható, hanem a pápa), vagy közvetve (amennyiben t. i. egyesek megrendelésére dolgozott).

Figyelmet érdemlő körülményt képez az is, hogy Olaszországban nem a népnek, hanem a hatalmasoknak megrendeléséből dolgozó művészek az erények általános fogalmait, mely az egyest a közzel egybefoglalni s demokratikusan egyesíteni van hivatva, alig ábrázolják valahol s inkább egy-egy eszmének a bizonyos mértékig kizárólagos módon szerzett szellemi belátáson (pl. Transfiguratio (V. ö. Giovanni Bellininek és Caraccinak Transfiguratiójával¹) s Michelang. Utolsó ítélete) való uralmát mutatják be tehát nem annyira az érzelmi bensőségen, mint a belátáson alapuló alárendeltséget inkább imponáló, mint rábeszélő fensőbbség alá.

Az érzelmi bensőség az általános emberi természet jellemvonásai közösségének révén legjobban kifejezésre jut egy-egy ethikai erénynek legfelülről legalsó rétegekig egyaránt kinyújtható értelmében a Mária-ábrázolásokban.

¹ Wölfflin i. m. 128., 130.

Úgy látszik nekem, hogy az erények ábrázolásának hiánya a Mária-ábrázolásokkal nyert kárpótlást, mit az egyszerű viszonyoknak oly példázásával, a melyből többféle anyai, illetőleg általános emberi tulajdonság erénye volt kiolvasható és pedig hamarabb és könnyebben, mint pl. másnemű, népesebb és dianoetikai képességekkel bíró elmét kívánó összetettebb képekből.

Kétségkívűlinek látszik, hogy a művészet a maga eszméket-rendező és contempláló munkájában az élet titkainak nemcsak magyarázója, hanem új elmélete is volt, a melyet csak kevesen érthettek meg, a nép pedig abban üdvét előmozdítva nem látta.¹

A minek következménye az a szellemi és erkölcsi exclusivismus lett, a mit csakis a vallási erények megújításával és megszilárdításával lehetett elérni. Ezért volt szükséges Savonarola és Luther fellépése.

El kell azonban ismernünk, hogy Leonardo, Raffael, Michelangelo mégis úgy művészeti tárgyak alapeszmejében, mint kiindulási pontjukban és a szabályos compositióban nagyobb s érvényesebb igazság megértékesítésére törekedtek úgy, hogy az akár közvetlenül, akár symbolice, akár allegorice világosabban szól hozzánk. A XV. század inkább adott helyzeteket, külsőségeket festett, mint eszméket.

Ezen eszmék sokszor nem tudnak a közvetlen szemléletnél a szemlélő tudatában gyorsan felébredni, mivel más tartalmas eszmék elnyomással fenyegetik, mint olyanok, melyek (pl. egy raffaeli, egy michelangelói képen) tartalmi mélységükkel több erénynek magvát rejtik magukban.

S ezért mondhatni, hogy a XVI. század festői tulajdonképen nem egy-egy erényt, de az erények sokaságát s szövevényét szerették ábrázolni, azaz az erényekben kifejezett eszmék működő hatalmát iparkodtak feltüntetni egy-egy személy arczkifejezésében, testtartásában és cselekvényében.

A XVI. századbéli képekből — általánosságban mondva — kiolvashatni a hitet, reményt s szeretetet (raffaeli stanzákban): — kiolvashatni a szellemi és erkölcsi fensőség érzetében a

¹ A francia Rabelais Ferencznek (1483—1553.) Pantagruel cz. bohózata (mely szerint II. Gyula pápa az alvilágban pástétomot árul) e kor erkölcsi megbízhatatlanságában gyökerezik. L. Bihari Művel. tört. II. 403., 404.

hatalmat és tekintélyt (Heliodor képén); ennek alapján az erélyes bátorságot. Azonban az ἡθικὴ μετῴτης nem igen mutatkozik, tehát a mértékletesség sem s ennél fogva maga az igazságosság sem. Mindezen erények azonban sokszor az individualismushoz (s nem az egyetemeszt mozgató eszméhez) tehát mintegy önző törekvésekhez kötötten jelennek meg. Ennél fogva megtörténik az, hogy a vallásilag a köznek, az egyetemesnek szolgáló erény alárendelt eszköze lesz az egyes feltörekvő hatalmának. Hozzájárul még az is, hogy néha egy-egy szenvedély uralma nem engedi a nevezetesebb erénynek érvényrejutását (pl. Michelangelo. Utolsó ítéletén Jézuson felindulás látszik) s a gondolatokba merült s magábazárt komolyság (pl. a brüggei és a Medici-féle Madonna) az erkölcsi hivatás tiszta felismerését megnehezíti.¹

Általában mégis mondhatni, hogy a quattrocentónak művészete az embernek, vagy egyes (pl. egyházi) intézménynek eszméi szerint igazodván, az erények azon philosophikusabb harmóniáját, mely a köznek lelkéből fakadhat, csak összetett képeiben nem tudja megvalósítani. Azért is az erények allegorikus alakjait szintén felhasználta. A velencei festészet apodiktikusabb feladatok megoldásának keresésében is szerényebb volt (és pedig a lét természeti feltételeinek tekintetbevételé által a táj figyelemreméltatása következtében.)

A cinquecentóban a művészet (Velenczében nem, mert itt a nép a hagyományokat — úgy látszik — intact egész vagy részleges valójukban, mintegy megcsontosodottan respectálta és ábrázolta) ambitiójában megnövekedve, amennyiben a technikai vívmányok felett teljesen rendelkezett, inkább ezen vívmányoknak — hogy úgy fejezzem ki magamat — aristotelesi rendszerezésére, a művészeti philosophálásra, a többféle művészeti vívmányt egy-egy alkotásban egységesen összefoglaló nagy conceptiók és művészi productumok létrehozatalára törekedett. — Innét magyarázható ki a művésznak: a foglalkozások nagyobb területét felölelni akaró törekvéséből mind a három művészeti ággal való foglalkozása, ennél fogva az építészeti monumentalis jellegnek nagyság tekintetében meghonosodása a szobrászatban és festészetben, per analogiam rendszerező munkájában a vallás. az egyház, az állami s magánélet viszonyaira való kiterjesz-

¹ Wölfflin 44. és 47. l., 175. és 177. l.

kedés az eszmék nagy területű kiterjeszkedésében, a sok elemnek nemcsak technikai, hanem a pszichologiait is kifejező összpontosítására való törekvés, az eszmék nagy területén a kifejlesztett készségek variálásával az eszmék különféle kiszínezése ugyanegy tárgykör segítségével, végre különösen a festmények mélységes tartalma, a legmagasabb eszméktől kezdve az alsóbb gyakorlati igazságokig kiterjedő sugárzása, a sokféle tanulság kiolvashatása minden időben, ekként a kifejezésnek — éppen a sokféle igazság hosszú szálainak összpontosítása következtében elért nagy erélyessége, ámde kimerülése is. S hogy Rómában a művészet, miután nagy szellemi megerőltettségétől kifáradva 1527 után mélyre süllyedt, e század vége felé újból fellendült és ismét megerősödött, ez a felső-olaszországi művészek érdeme, kik az erős helyi talajhoz nőtt művészettől el nem szakadván, egész Közép-Olaszország művészetét felfrissíteni képesek voltak.

Nézetem szerint az ezen korbeli művészet rendkívüli találékonyságát is az a szellem, az a forró vágy teremtette meg, mely utóvégre is a formák, a kifejezések sokféleségének tömegében a gondolatnak, az eszmének, az igazságnak — külső esztetikai megzavarodásoktól mentebb — diadalra jutását kereste, melyet utóbb az eklekticismus művészete abban vélt feltalálni, hogy a kutatások bizonytalan útjáról letérve a kész eredményeket, a kész technikai fogásokat utánozta.¹

Ekkor azonban — épp úgy, mint az olasz lyrában² — a túlzott s erőltetett képek vadászása következtében nagyon elhaltalmasodott az álpathos, az üres dagály, a mesterkéeltség, mely tulterhelt színekben, cifrálkodásban lelte örömét s a forma salangjai kedvéért megbocsátotta a tartalom ürességét, — mert az eklekticismus, midőn „Michelangelo merészségét Raffael igazi mértékével, Tizian természeti hűségét Correggio tiszta, nemes irányával akarta összeolvasztani“ (pl. Parmigianino, ki Raffael, Michelangelo és Correggio akart lenni egy személyben), figyelmen kívül hagyta, hogy a mit a mintákban bámul, az az egyeseknek belsőleg meghatározott önállóságánál fogva legsajátosabb tulajdona, melyet utánozni lehet.

¹ V. ö. Bayer József: Aesthetik im Umrissen, Prága 1863. 151., 156. és 157. l.

² L. Radó i. m. II. 2. l.

Az, a mit Plato a lélek működésére nézve mond, hogy az a tiszta eszmékre nézve elmélkedés (νόησις), az eszmék alakjaira nézve gondolkodás (διάνοια), a látható dolgokra nézve szemlélés (πίστις), a dolgok képeire nézve képzelés (εἰκασία), azt a renaissance összes művészi mozgalmában s a művészek eljárásában egyformán látjuk. E művészet jellemző sajáttsága marad az, hogy a letért küzdő gondolatok és a kifejezés formai mozgékonytsága rendkívül gazdag, ezen formai mozgékonytságban a többszörös eszmék rétegei egymástól el nem válnak, hanem lelki szemeink előtt saját csoportosulási és tömörülési szükségük folytán mindig gyönyörködtető életet élnek és lehelnek.

Dr. Janicsek József.

BIBLIA ÉS BABYLONIA.¹

Bevezetés.

Ezelőtt húsz esztendővel egy nagyon alapos művet olvastam Seydel Rudolftól „Das Evangelium von Jesu“ stb. címmel, melyben ki volt mutatva, hogy a Krisztus tanai, hasonlatai, élete, élettörténete sok lényeges pontban oly annyira hasonlítanak a Buddha tanaihoz, hasonlataihoz, életéhez, élettörténetéhez, hogy az egyes elbeszélések még fogalmazásukban, itt-ott szóról-szóra is egyeznek.

És ezt én nem a keresztyénség kárára magyaráztam. Nem, — mert szerintem a keresztyén vallásnak az egyik legfőbb erénye, — hogy a megelőző fejlődést nem mosta el, hanem, a mi abban jó volt, azt felvette; — a jövő fejlődésnek pedig alapot vetett, mint Krisztus mondja Ján. ev. 16. v. 12., 13. „Még sok dolgok vagynak, melyeket néktek kellene mondanom,

¹ *Források:* Dr. H. Winkler: „Die Gesetze Hammurabis.“ Leipzig. 1903. (Der alte Orient. 4. Jhrgg. 4. Heft.) — Rud. Seydel: „Das Evangelium von Jesu in s. Verhált. zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre“ ect. Leipzig. 1882. — Dr. Joh. Jeremias: „Der babylonische Moses.“ (A „L. I. Zg.“ 1903-ik évi 3113-ik számában. 1903. febr. 26. és „Moses und Hammurabi.“ (Leipzig. Hinrichs, 1903.) — Gotth. Ephr. Lessing: „Die Erziehung des Menschen-Geschlechts.“ (100. §. 1780-ból.) — Dr. Schwartzkopff: Die Entwicklung der Offenbarung.“ (A „D. ev. Blätt.“ 1903. júniusi 6-ik füzetében.) Halle a/S. 1903. — Hörk József: „Az emberi nem neveléséről.“ (A „Prot. Szemle“ 1902-diki 5-ik füzetében) Budapest. 1902. — Dr. Carl Bezold: „Ninive u. Babel“ (Monographien zur Weltgeschichte.) Bielefeld u. Leipzig. 1903. mit 102 Abbildungen. — Eberhard Schrader: „Die Keilinschriften und das Alte-Testament.“ Berlin 1902., 1903. I. II. Hälfte. 2 köt. — Friedrich Delitzsch: „Babel u. Bibel.“ (Ein Vortrag mit 50 Abbildungen.) Leipzig. 1902. I. és „Zweiter Vortrag über Babel und Bibel.“ Stuttgart. Mit 20 Abbild.) 1903. Megjelent febr. 19. II. stb.

— de most el nem hordozhatjátok. Mikor pedig eljő amaz az Igazság lelke, — minden igazságra vezérel titeket.“ Nem ok nélkül kérdezte Krisztus p. o. Máté 13. v. 51. oly gyakran tanítványaitól azt: „Megértettétek?“ Mert tanítványai is csak lassan-lassan bírtak felemelkedni arra a magaslatra, a melyen annak állania kell, a ki az ő tanait, mondjuk czélzatát, meg akarja érteni. S íme egy Pál apostolnak kellett jönnie, hogy a helytelen irányból, melyen hűladtak, kivezesse őket. És a zsidó-keresztyénség csak egy átmeneti fokká lett a keresztyénség fejlődésében.

Azután pedig megtalálom a megelőző fejlődés, az előkészítő kijelentés nyomait: a pogányságban, a görögök Chronosában és Gaia-jában (idő és föld) s az egységet a Zeus isten — királyi méltóságában, Plato, Epiktet művében, a hol már egy büntelen ember eszméje is felragyog — és főleg az ó-testamentomi kijelentésben, melyről azt mondta maga Krisztus: „nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy azt betöltssem“. (Máté 5. v. 17.)

A kijelentés tehát Istennek folytonos nevelő behatása az emberiségre, évezredekben keresztül való fokozatos felvilágosító, tanító hatása az emberre; szóval *az emberi nem nevelése*, a minek azt már Lessing tartotta.

S ha mi ezen nevelésnek nyomaira akadunk az évezredek műveltségének kiásott emlékeiben, kincseiben, azon csak örülnünk kell, mert bebizonyodik látható jeleken, hogy a mennyei Atya mindenkor ugyanazon szeretettel szerette gyermekeit s igyekezett azokat magához felemelni. Igaz, hogy különböző eszközökkel, különböző módon, kiválasztott eszközei, követői s legfőként pedig fiának hozzánk küldésével.

Most már minden meg van adva. Rajtunk áll az adottat értékesíteni!

Az ásások, kutatások, az ó-kori műkincsek a föld pora alól való napfényrehozatala; az ó-kori: élet, tudomány, vallás-erkölcsi felfogás emlékeinek értékesítése, helyes viszonyba hozatala a mai tudománnyal és élettel, isten- és világképzettel. tehát reánk nézve érdekes és becses lehet.

Egy *isteni világtervnek* nyomait, emlékeit fedezhetjük fel bennök! S az istenivel szemben az emberinek, ellenmondások között keletkezett élet és vallás-erkölcsi, állami és egyházi tör-

vényeknek, tételeknek csak nagyon alárendelt fontossága, másodrangú szerepe van.

Mennyit, de mennyit tanult, okult a világ a régebbi kutatások, ásatások alapján!

Örülnünk kell ezen felderítő munkálkodásokon. S azért nagy hálával vette a művelt világ, hogy hovatovább annál több tudományos társulat akadt, mely a régi kort, a régi tudományt és művészetet a föld alól igyekszik kikaparni s folytonos leleplezésekkel tartja kellemes izgalomban a világot! Nem szólunk a régi érdekes kutatásokról; nem még Schliemann örök érdemeiről sem; bennünket csakis azon ásatások érdekelnek most, melyeknek eredményei forrongásba hozták a világot, a tudományos világot s ezek közül is főleg azok, melyek következménye lett az, hogy manapság a német és más tudományos világban folyton hangzik az a három szó, melyet ezen értekezésem címeül választottam, t. i. a „Babel und Bibel.“

Érdekelnek bennünket ezen ásatások azért, mert, mivel egy régi és már Lessing által alaposan lejárátott felfogást, tant tesznek lehetetlenné, sokan bennök a keresztyén vallás s annak kútforrása, a szentírás tekintélyének aláásását látják.

Nos, az bizonyos, hogy az orthodoxok azon felfogásának nem kedveznek, hogy az *isten kinyilatkoztatás természetfeletti, csodás módon való közlése azon valláserkölcsei ismereteknek és tanoknak*, a melyek közöltetvén az emberekkel, mint egy teljes, bevégzett egész, minden emberi kutatást, értelmi munkát feleslegessé tesznek, sőt mert az ember képtelen önmagától azokig felemelkedni, kizárnak.

De az orthodoxok nem az egyedüli *igaz hívők*. Igaz hívők az ő körükön kívül is vannak! És a tudományban még az orthodoxok sem csalatkozhatlanok! Nem, különösen abban, mire nézve a haladó tudomány a *régi világ alaposabb megismerésével* a régiről alkotott fogalmaknak új tartalmat ad s a gondolkozásnak, melyben az orthodoxok is a régi alapismeretekhez voltak kötve s azok alapján állottak (s fájdalom, hogy még ma is állanak!) új alapokat, új képzeteket, új igazságokat, tényeket szolgáltat.

Kopernik rendszerét elfogadta a világ; Galilei tételét hasonlóképen és sok új képzetet vett át a hívő keresztyénség. A tűz sem a phlogiston égése immár; szemünk sem igen hagyja el üregét, hogy a látni kívánt tárgyat körülfussa; szóval sok-sok

képzet, tan elavult; sok-sok új képzet, tan meghonosult az emberiségben és a keresztyén vallás, a biblia tekintélye még sem veszett el és nem is fog elveszni. mert megmondotta az Úr: „Az ég és a föld elmúlnak, de az én beszédim semmiképen el nem múlnak.“ Máté 24. v. 35. (A mit az Ó-testámentom állítólagos veszélyeztetéseért sokat támadott Delitzsch Fr. II-dik felolvasása 38—39-dik lapján eképen fejez ki: „Ich für meine Person lebe des Glaubens, dass das alt-hebräische Schrifttum, auch wenn es seinen Charakter als „offenbarter,“ oder von „offenbartem“ Geist durchwehter Schriften verliert, dennoch seine hohe Bedeutung immer behaupten wird, insonderheit als ein einzigartiges Denkmal eines grossen, bis in unsere Zeit hineinragenden religions-geschichtlichen Processes.“)

Ne féltsék az orthodoxok a vallást a felfedezésektől, ne az ásatások eredményeitől; hiszen, ha ezek árthatnának neki, nem is volna isteni, és ha nem volna isteni, nem is volna kár érte.

Mi csak örülhetünk mondom, hogy Megváltónk szavait léptenyomon igazolja a tudomány, s hogy tényleg bebizonyítja azt, hogy a fejlődés, a melyre Ó folytonosan utalt, örök (Különösen a Máté 5-dik fejezetében: „Hallottátok, hogy megmondattok a régieknek . . . én pedig azt mondom . . .“), s egyik nemzedék tanult a másiktól, a későbbi a megelőzőtől és pedig különösen abban a tekintetben, a mely őt legfőképen érdekelte, t. i. Istenhez, a világhoz, a jóhoz, a rosszhoz való viszonya tekintetében.

S helyesen teszi Delitzsch Fr. (II. p. 39), midőn felhív bennünket: „Lasst uns nicht blind festhalten an veralteten wissenschaftlich überwundenen Dogmen etwa gar aus Angst, es möchte hiedurch unser Gottes-Glaube und wahrhafte Religiosität Schaden leiden! Bedenken wir dass alles Irdische in lebendigem Fluss ist, Stillstehen gleichbedeutend mit Tod. Schauen wir hin auf die gewaltig pulsierende Kraft, mit welcher die deutsche Reformation grosse Nationen der Erde auf allen Gebieten menschlicher Arbeit, menschlichen Fortschritts erfüllt! Aber auch die Reformation ist nur eine Etappe auf dem Wege zu dem uns von Gott und in Gott gesteckten Ziele der Wahrheit. Ihm streben wir nach in Demut, aber mit allen Mitteln der freien Forschung der Wissenschaft, freudig uns bekennd zu der von hoher Warte mit Adlerblick geschauten und hochgemut aller Welt kundgegebenen Losung der Weiterbildung der Religion.“

Az a felderítő munka, mely ez irányban megindult s mely ma lázas hévvel folyik tovább, a francziák Susa körüli ásatásaival nyert különös jelentőséget. Dieulafoy építész és hőselekű neje eredményein felbuzdulván a francia kormány, Morgan archäolog vezetése alatt egy expeditiót küldött ki 1897-ben, mely 1899-ig a nagy romhalmazokat átkutatta s kutatásainak eredményeit közzétette. Majd új kutatásokat is folytattak és ime: „In den Ruinen der Akropolis von Susa war es, dass auf der Scheide der Jahre 1901 und 1902 der französische Archäolog de Morgan und der Dominikaner-Mönch Scheil das Glück hatten, einen 2.25 Meter hohen Dioritblock des Königs Hammurabi zu finden, der augenscheinlich von den Elamiten nebst anderer Kriegsbeute aus Babylonien weggeschleppt worden war und auf dem in sorgsamster Weise 282 Gesetzesparagraphen eingegraben sind.“ (Delitzsch Fr. II. p. 24.) Scheil V., a legjellegesebb francia assyriologus azután kimutatta a talált emlékek értékét a tudományra nézve s az expeditio azokat egyes kötetekben ismertette. A negyedik kötetben van szó ezen itt érintett rendkívüli, meglepő eredményről. Számoljunk be vele!

I. Hammurabi és Mózes.

A negyedik kötet egy basreliefről szól, mely Hammurabit ábrázolja, a mint Samas-tól, a napistentől, átveszi a törvénytáblát. Hammurabi király a napisten előtt áll, a ki ékes uralkodói székből, uralkodói díszben ül és neki a törvénytáblát átnyújtja. Alatta függőleges irányban kezdődnek a felirat sorai. Az emlék ezen a képen kívül 44 sorban ékirással 282 törvénytételt tartalmaz, melyet a babyloniai király a napistentől átvett, hogy azt népének kihirdesse. És ime Hammurabi, ezen méltán „babyloniai Mózes“-nek mondott király, ezen ős időben, majdnem ezer évvel a sinai hegyen történt törvényadás előtt, hirdette e törvényeket a világnak s első sorban az akkor igen nagy kiterjedésű babyloni királyságnak.

Hammurabi, „Babylon napja“, körülbelül 2250 évvel Krisztus előtt Éjszak- és Dél-Babyloniát egy nagy birodalommá egyesítette. A mai tudomány előtt már korábban is mint kiváló hős és bölcs uralkodó volt ismeretes az ó-babyloniai feliratokból. 55 évig uralkodott. A Biblia Mózes első könyvének 14-dik feje-

zetében (V. 1—15.) Ábrahám kortársául említi őt Amraphel név alatt. A név maga is törvényhirdetőt jelent. Az általa kihirdetett s később többször lemásolt (1600 évvel később Asurbani-pal készítettett másolatokat róla a maga könyvtára számára stb.) törvény, mint becses kincs, a napistennek szentelt templomban (Ebabbara), Sippar városában őriztetett. Midőn az elamiták rabolva-pusztítva törtek be az országba, valószínűleg a Kr. e. 12-dik században Shutruk-Nachunte és fia Kutir-Nachunte alatt, akkor ezt a törvénytáblát Sipparból Susába vitték, hol az évezredekén át volt; majd lappangott, míg végül napjainkban a fentemlített módon, napfényre került. E felírást először Scheil V. közölte francia fordításban, azután Winkler Hugó fordította le németnyelvre. („Der alte Orient“ IV. 4. 42. lap. Leipzig. 1902. J. C. Hinrichs.)

A bevezetésben Hammurabi ünnepélyesen, komolyan ezt mondja: „Midőn engem Marduk elküldött, hogy az emberek felett uralkodjam s azokat jogvédelemben részesítsem: a jogot és az igazságot érvényre emeltem s azt eszközöltem, hogy az emberek jólétnek örvendjenek.“ (A 65-dik tételtől a 190-dikig 5 sor vésővel ki van verve, törölve.) A törvények tartalma valóban meglepő. Nemcsak az alak tűnik ki a fogalmazás szabatos rövidségével és világosságával, de a tartalom is a maga gazdagságával; mert az élet, a foglalkozás minden ágára, minden alakjára kiterjed és éles látással egyöntetű szabályozással, ugyanazon alapelvek alapján kívánja védeni, a mi védendő és büntetni, a mi az igazságosság szempontjából büntetendő. Az isteni ítélkezésnek határozott alakjában a legsúlyosabb büntetésekkel való fenyegetések alakjában tiltja a bűntényeket, tiltja a felebarát megsértését: testében 195—214. stb. tétel, lelkében-becsületében 1., 2., 11., 127. stb., vagyonában 6—10., 22., 34., 106—7., 120. stb.; szabályozza a házasságot 128., 137., 142., 159., 160., 166. stb., az örökkefogatást 185—193., a bérletet 45., 46., 67. stb., a kertkezelést 59—65., a hajózást 234—240., a háziállatokkal való bánást 241—251., a mezei munkát 253—261., az építkezést 228—233., a leányok 180—182. stb., aszszonyok 128—153 stb., orvosok 215—225., életét, jogait, stb., sőt a rabszolgák viszonyait is 15—20., 278—282., 175—176. stb. s bármely részletét olvasuk is, mindenütt érdekes, meglepő.

Ezen 282 (—35) tételnek nemcsak az kölesönöz végtelen

fontosságot, hogy a Kr. e. harmadik ezredév társadalmi és jogi életének világos képét nyújtja s így mintegy beleállít bennünket az akkori emberiség életkörébe, hanem és pedig különösen az is, hogy lépten-nyomon visszhangzanak belőlük a Mózes-féle törvények, melyekkel párhuzamos tételeket bőven találunk bennök. Dr. Joh. Jeremias szerint, a ki a Hammurabi Codexét a mózesi törvényhozással és a Talmud tételeivel columnaliter is szembeállítja egymással, (l. „Moses und Hammurabi.“) ez a hasonlóság, egyezés különösen feltűnő, ha e tételeket a Mózes második könyvének 21. s köv. fejezetében foglalt azon törvénycsoporttal hasonlítjuk össze, a mely az elohistikus forrásból eredett. (Még a vallás elleni vétség megítélésében is hasonló vonásokat mutat Hammurabbi Codexe a mózesi törvényhozással.)

Ezen Susában feltalált tételek éppen ezen sajátáguknál fogva azt bizonyítják, hogy Mózes nem csak mint a hagyományos törvények összeállítója, de mint a törvények codificatora is kitűnt. Tehát nemcsak valószínű, hogy Mózes törvényhozó volt, de több mint valószínű, hogy tényleg ő volt a törvények fogalmazója is. De becses azon e tételekből kisugárzó tény is, hogy a Sinai hegyen történt kinyilatkoztatás, törvényadás, nemcsak a „kinyilatkoztatott“ törvényeket hirdette, hanem figyelembe vette az emberi, az emberi társadalomban, természetesen úton keletkezett és már fennállott törvénytételeket is. És így bebizonyodott, hogy a vallásban nincsenek *meglepő véletlenek*, hanem, hogy az Isten az emberekhez *mindenkor* emberi módon, emberek által, az emberek szükségleteinek, felfogásának, felfogási képességének megfelelőleg szólt.

A megtorlási jogot (jus talionis) adó mózesi szabályozás, II. Móz. 21. fejj., 23—27. V., melyet már annyiszor és annyian mondtak az ó-testamentum embertelen, rideg intézkedésének, majdnem szóról-szóra bennefoglaltatik a Hammurabi tételeiben, mert hiszen p. o. azt mondja: Ha valaki elrontja egy másik embernek a szemét: akkor az ő szemét is el kell rontani, 196. t. Ha valaki másnak a csontját eltöri: az ő csontját is el kell törni, 197. t. Ha valaki másnak a fogait kitöri: az ő fogait is ki kell törni, 200. t. A tételek végén azt mondja Hammurabi: „Az erős ne ártsa a gyengének. Én az én becses, drága szavaimat az én emlékkövemre azért irtam, hogy az árvákat és az özvegyeket biztosítsam; hogy az ország jogi életét megállá-

pítsam; a vitás kérdéseket eldöntsem; a sérelmeket, a bajokat orvosoljam.“ Igaza van dr. J. Jeremiasnak, midőn azt mondja: „Mikor Smith György a londoni bibliai régiségtani társulat 1872. decz. 3-ikán tartott ülésén felolvasást tartott a babyloni ásatások, kutatások alapján az özvénvzről, nagy mozgalom keletkezett a művelt világban. Mindenütt a bibliáról és Babyloniáról beszéltek és még a szószekekről is arról prédikáltak. A „Daily Telegraph“ Smithnek 1000 guineát adott, hogy folytassa kutatásait, ásatásait Ninive romrejtő terein. Azt merem állítani, hogy Hammurabi törvénycodexe sokkal nagyobb mozgalmat fog előidézni, mely az Ó-Testámentom megértésére és az emberi művelődés történetének, menetének megvilágítására egészen új, váratlan, meglepő utat fog nyitni. És Hammurabi nem mondott nagyot, midőn azt állította, hogy szavai „becses, drága szavak“, mert azok „a vitás kérdéseket el fogják dönteni“ sok az emberi lélekre igen fontos kérdésben.“ Igaza van, a nagy eldöntés előkészülőben van!

II Schrader Eberhard és Delitzsch Frigyes.

Schrader Eberhard, a német Assyriologia megalapítója, a maga „Keilinschriften und das Alte Testament“ című művében a fellendült keleti tanulmányokról, nevezetesen a Ninive és Babylon körüli ásatásokról szólván, már régen megjósolta volt, hogy a mezopotamiai leletek nemcsak a művelődés történetének megvilágítására, de a bibliának s főleg az Ó-Testámentomnak megértésére is végtelen becses adatokat, felvilágításokat vannak hivatva adni. És jóslata teljesült! A mi az ásatások, tanulmányozások közben előkerült, az valóban új, végtelen érdekes fényben világítja meg az Ó-Testámentom körében történt kinyilatkoztatást.

Tanítványa: dr. Delitzsch Frigyes, jelenleg berlini tanár, a ki öt évig állott a babyloni és assyr ékiratok tanulmányozása közben vezetése alatt, befolyása alatt, most éles elmével, találó vonásokkal mutatja ki az ó-babyloniai műveltségnek s különösen a valláserkölcsei képzeteknek az izraelita népre s így az ó-testámentomi iratokra is gyakorolt nagy mérvű befolyását. Delitzschnek ezen célja érdekében az Ó-Testámentom alapos ismeretén kívül, mint a ki 25 év óta ismerteti az Ó-Testámentomot egyetemi előadásában, az ékirás, az ékiratok teljes ismerete áll rendel-

kezésére, és ő azt végtelen ügyesen tudja felhasználni! Azért nem lehet csodálkoznunk azon, hogy midőn 1902. jan. 13-dikán a császár jelenlétében a német keleti társaság előtt „Babel und Bibel“ czímmel felolvasást tartott és a tudományos kutatás eddig mások és önmaga által kivívott eredményeit bemutatta, ez a tudósok és a művelt nagy közönség körében óriási feltűnést keltett és pro és contra nyilatkozatokat provokált, melyekben még maga a németek szellemes, nagy császára II. Vilmos is részt vett, kinek kívánságára ezen felolvasását a kir. várban 1902. febr. 1-én meg kellett ismételnie. S ezentul, a kinek csak tehetsége és kedve volt hozzá, sietett a mezopotamiai ásatások eredményéből alapot meríteni arra, hogy a vitához hozzácsóljon.

Különösen dr. Delitzsch Fr. azon állítása volt a vita közép-pontja, hogy a Kr. e. 2500-dik év körül Mezopotamiában már az egy isten hit, a monotheismus, uralkodó volt. A sok ellenírat és a sok felől tapasztalt tájékoztatatlanság ezen ügyben, arra készítette Delitzschet, hogy az 1903-iki január 12-dikén, a német keleti társaság előtt, a császár és a császárné jelenlétében, a „Singakademie“ termében „Babel und Bibel“ czim alatt újra egy felolvasást tartson, a melyben az ellenvetéseket megczáfolni, állításait újra bizonyítani s így az ellenfélt elhallgattatni igyekezett. Természetesen ezen felolvasása még nagyobb mozgalmat idézett elő. A hívő theologusok körében a „kinyilatkoztatás“ fogalmát látták veszélyeztetve. És megindult a röpiratok, vélemények, czáfolatok árja; különösen mióta Delitzsch mindkét felolvasását kellő illusztrációkkal külön kinyomatta és így közzétette.

Delitzsch az első felolvasásában kimutatta, hogy nemcsak képeket, képzeteket, eszméket, alapgondolatokat és elbeszéléseket vettek át az ó-testámentomi írók a babyloniai, már a Kr. e. 3-dik évezredben végtelen művelt íróktól, művészektől, tudósoktól, államférfiaktól; hanem neveket, kifejezési formulákat, sőt egész mondatokat, hogy egyes szavak átvételéről ne is szóljunk. Második felolvasásában részletesen tünteti ezt fel s midőn újra felemlíti, hogy a nehéz ó-testámentomi képzetek, phrasisok az assyriaiból magyarázhatók, a nehéz ó-testámentomi elbeszélések a babyloniaiak által megvilágosíttatnak, mert hogy nyelvhasználatban, képzetalkotásban s gondolkodásban egyeznek az ó-testámentomi és a babyloniai és assyr írók és hogy a keleti képzetek és a még most is előforduló beduin elbeszélések virágai értetik

meg az Ó-Testámentomot és részben az Új-Testámentomot is; áttér az egyes részletekre. Itt azután kimutatja, hogy: Nabukodonozor füevése Abydenus chald mesejében eredetileg Cyrusra vonatkozó kívánság; hogy e népeknél is szent volt a 7-es és a 3-as szám; hogy a babyloniaiak is gyógyító hatást tulajdonítottak a köpésnek; hogy a mint füstoszlop és tűzoszlop vezető Izraelt a pusztában: épen úgy Assur királyát Assarhaddont; hogy a symbolizálásban rokon a héber a babylonival és az assyrral: csupa csoda, isten kinyilatkoztatás itt is, ott is, különösen álomban; hogy Isten beszél az emberekhez: Jahve Mózeshez és a prófétákhoz, a bábéli istenek is: Samas Hammurabihoz stb.; hogy a Sabbath nem más, hanem a babyloni sabattu, hogy a Nisusthros meséje a vízözönről természetesebb a Noe-féle vízözönnél; hogy az ó-testámentomi Monotheismus (p. 28) épen úgy fejlődésben volt (p. 44) mint e népeknél stb. Ezek mellett kimutatja a „*kinyilatkoztatás*“ okmánytárának fogatkozásait. Állítólag „isteni“ az és mégis benne van: az istenkáromlás Jób könyvében, az orozátlanúság az Énekek énekében, a 45-dik Zsol-tár egy szerelmi dal s 11. verse frivol; majd kimutatja a mózesi törvényhozás külső s belső ferdeségeit; (p. 21, 22) felemlíti, hogy az asszony Babelben feljebb állott, mint Izraelben (p. 33, 34) stb.

Hogy, a mit Delitzsch állit, az izraelita művelődés, vallás-erkölcsi fejlődés végtelenül sokat vett át a babyloniai és assyr műveltségből és vallás-erkölcsi képzetkörből s hogy itt tehát fejlődésről és nem rendkívüli isteni kinyilatkoztatásról van szó, vagyis mint ő mondja: „Alle göttliche Offenbarung ist natürlich eine menschlich vermittelte, und muss sich deshalb *allmählich geschichtlich entwickelt* haben“, (p. 44, Anmerk.) azt fényesen igazolja Hammurabi 282. tétele is, de fényesen igazolják ezt a már régebben felfedezett, de csak most kellően, igazán megértett régi emlékek és feliratok is!

Hogy a babyloni ékiratok megfejtése oly sok ó-testámentomi félreértést, sőt érthetetlen helyet világosított meg, tett érthetővé, azt a szaktudósok nem tudják eléggé megköszönni! De azért legfőként az orthodoxok részéről folyik a küzdelem tovább. Nem tudják megbocsátani a nagy tudósoknak, hogy az ő tanai folytán a régi „*kinyilatkoztatási fogalom*“ elvesztette jelentőségét, elvesztette alapját. Elismerik, hogy művelődéstörténeti

tekintetben roppant kincseket fedezett fel a kutatás, az ásatás és dr. Delitzsch Fr.; elismerik, hogy az ókori népek története egészen más és pedig igaz fényben ragyog azóta a tudomány előtt, de ők az ember alkotta fogalom szétrombolását annyira zokon veszik, hogy nem akarják semmiképen sem megérteni azt, hogy Isten fensége semmiképen sem veszít az által, ha mi őt nem úgy képzeljük, mint egyes rendkívüli esetekben törvényadót, hanem az emberiség folytonos, gondos nevelőjét, szerető atyját, a ki gyermekeit fokozatosan, következetesen neveli azok értelmi képzettségének figyelembe vételével.

Hisszük, hogy dr. Delitzsch Frigyes tanár, a ki még elég fiatal ember ahhoz, hogy nagy jelentőségű munkáját tovább folytassa (mert hiszen 1850. szept. 3-ikán született Erlangenben s így most csak 54-ik életévét éli), és a nézetünk szerint helyes felfogást velők szemben érvényre emelhesse. Különösen, hogy személyileg arra természettségét még ellenségei sem vonhatják kétségbe. Mert, mint egy ó-testámentommagyarázó nagy tudós apának. Delitzsch Frigyesnek fia, már az apai házból kapta az érzéket az ó-testámentomi és keleti tanulmányok szeretetére s kora ifjúságában kezdette meg előbb ugyan a szanszkrit tanulmányozását, majd Jenában E. Schrader vezetése alatt a babyloniai, assyriai ékiratok s az azzal rokon természetű sémi nyelvek ismeretének elsajátítását. 1878-ban Leipzigban az Assyriologia r. k. tanára lett és a leghíresebb muzeumok áttanulmányozása közben a lipcsei assyriolog-iskola megalapítója s majd e szak egyik legtekintélyesebb képviselőjévé küzdötte fel magát. 1893-ban Breslauba, 1899-ben Berlinbe hivatott el rendes tanáru, hol most is mint egyúttal a kir. Muzeum ezen osztályának igazgatója működik. Mindenki elismeri róla, hogy az ékiratok, az assyriologiai, babyloniai régiségek és mellette az Ó-Testámentom és a sémi nyelvek egyik legkitünőbb ismerője, feltétlenül kitünő szakember.

Es még sem akarják neki azt elhinni sokan, a mit begyőző okokkal bizonyít, hogy a „kinyilatkoztatás“ voltaképen „nevelés“, pedig azt már a híres Lessing is hirdette. És, hogy az ásatások, kutatások közben feltűnt új világnézetben voltaképen erről van szó, azt legújabbán dr. Schwartzkopff tanár is igen alaposan bizonyította be.

III. Lessing és Schwarzkopff.

Schwarzkopff egészen helyesen mondja: „Die Entwicklung der Offenbarung als die Kernfrage in dem Streite um Babel und Bibel“ czimű művében. hogy a Biblia és Babylonia kérdésében nem az a főkérdés: vajjon a babyloniai műveltség szülőanyja-e az izraelita műveltségnek? mert hiszen reánk nézve az ó-testámentomi kijelentés értéke marad, a mi volt, akár felvett Izrael az ősidőkben babyloniai, vagy Babylonián kívüli művelődési, képző elemeket, akár nem! De az a kérdés, igen is az, *vajjon van-e az izraelita vallásnak történeti előzménye, alapja?* vagy pedig minden történeti előzmény nélkül, egyenesen az égből származott az? A mi a kedélyeket felizgatja az azon kérdés: *kinyilatkoztatott vallás-e az Izrael vallása vagy sem?*

Eddigélé a keresztyén vallás mellett egyedül az Izrael vallása szerepelt kinyilatkoztatott vallásként, a többi vallás *természeti* vallás volt, a természetben történt és történő kinyilatkoztatás eredménye. Ha tehát kívül, hogy az Izrael vallása folytonos, történeti összefüggésben, kapcsolatban áll valamely, nevezetesen a babyloniai természetes vallással és az az Izrael vallásának legközelebbi, megelőző fejlődési fokozatát képezi: akkor igazságként kellene elismernünk azt az állítást is, hogy a kinyilatkoztatott vallások is fejlődtek, illetve kifejlődtek. Pedig a kifejlődés még a mai gondolkozás körében úgy tűnik fel, mint a kinyilatkoztatás ellentéte.

Delitzsch azt tanítja, hogy a babyloniai vallás sem alapul „isteni kinyilatkoztatáson“ és ha ez nem alapul afféle rendkívüli isteni kinyilatkoztatáson: akkor az izraelita vallás sem alapul azon, mert hiszen az történetileg bizonyítható módon babyloniai földön fakadt, fejlődött.

Ellenfelei is azt mondják, hogy különbség van történeti fejlődés, a kifejlődés és a kinyilatkoztatás között. S ime, mit látunk?

A heves harc olyan kérdés körül forog, mely magában véve már el van döntve.

Mert a kinyilatkoztatás és a kifejlődés nem ellentétek; mivel a kinyilatkoztatásban is kell fejlődésnek, a kinyilatkoztatott

kifejlődésének lennie. Mert a fejlődés — élet. A hol nincs fejlődés, ott nincs élet: mert munkásság az élet, a tétlenség maga a halál. A vallásban életnek kell lennie, mert: „a hit, ha cselekedetei nincsenek, megholt ő magában.” Jak. 2. V, 17. 20. 22. (L. fentebb: Delitzsch.)

A fejlődés a természet törvénye és a lélek törvénye. „Mert a föld magától gyümölcsöt terem, először fűvet, azután fejet, azután gabonát a főben. Mikor pedig a gabonának gyümölcse megmutatja magát, azonnal megaratják: mert eljött az aratásnak ideje.” Márk 4. V, 28. 29.

A lélek törvénye a fejlődés; köztudomásulag ez épen a közoktatásügynek alapja. Azért neveltetik, taníttatik a gyermek, hogy lelke kifejlődjék és pedig szerencsésen, helyes irányban, helyes módon fejlődjen ki és nagy különbség legyen, a ki nem fejlődött lelkű gyermek és a kifejlődött lelkű ember, férfi között; a mit olyan szépen jelez Pál apostol az I-ső Kor. lev. 13-ik fejezetének 11-ik versében, midőn ezt mondja: „Mikor gyermek volnék, úgy szóltam, mint gyermek, úgy gondolkodtam, mint gyermek; úgy értettem, mint gyermek; minekutána pedig férfivá lettem, elhagytam a gyermekhez illendő dolgokat.”

Ha tehát a fejlődés a természet törvénye és a lélek törvénye és minden egyes természeti tárgynak és minden egyes ember lelkének fejlődnie kell: természetes dolog, hogy az egyes emberekből álló emberiségnek is fejlődnie kell lelkileg, vagyis a tökély, az ismeret egy alantabbi fokáról, az ismeret, a tökély egy magasabb fokára emelkednie. S ezen természetes menetet a vallási kérdésben, mert *minden* kérdésben, tehát ebben is, az emberiségnek meg kell tartania; a fokozatos előhaladás törvényét be kell tartania; e törvénynek hódolnia.

E törvény alól kivétel nincs; kivétel nem lehet! Mert ha volna, céltalan volna. Egy olyan kijelentés, a mely e törvény alól kivételt akarna alkotni, nem volna más, mint „ugrás a sötétbe”; mivel a még odáig ki nem fejlődött emberiség fel nem foghatná, meg nem érthetné, legfeljebb félreérthetné. A mint az a keresztyénség történetében a feltalálók életében, a tudományok vértanúinál, a találmányok körül s magának a keresztyén vallásnak igazságai körül épen a legfényesebben, gyakran bebizonyosodott, hogy azok, a kik meg nem értették a tanokat, azok

ellenségeivé lettek és lettek nemcsak a keresztyénségnek, de a tudománynak is vértanúivá épen azok, a kik azt, azokat helyesen fogták fel. A „saltus in natura non datur“ állításnak igazsága a lélek természetére nézve is kétségbenvonhatatlan.

Ezzel tehát mint kétségbe nem vonható axiómával vagyunk kénytelenek számolni. Vagyis a vallási kérdésekben is fel kell vennünk azt az állítást, hogy azoknak is fejlődniök kell.

S hogy ez így van, azt a vallások története fényesen igazolja. Igazolja azt, hogy nemcsak az emberiségnek általában, egészében és nagyjában, de a mi ennek előfeltétele, magának az egyes embernek is *fejlődnie kell — vallásilag is!*

Ha mindenben, ebben is; a művelődésben is. Látjuk ezt: a nyelvészet, az irodalom, a művészet, a tudomány terén stb. Igaz, vannak itt-ott korszakok, midőn hanyatlást is észlelhetünk, de az is az előzményektől függ; annak is oka van, mert ok nélkül semmisem történik a világon; de semmisem történik az előzményekkel való kapcsolat nélkül sem.

Tehát történeti kapcsolatnak kell lennie mindenben, a mi történik s így annak kell lennie a vallási kérdésekben is. Igazolja ezt az indiai, (lásd R. Seydel művét) a perzsa, sőt nyilvánvalóképen az ó-testamentomi izraelita, (l. Delitzsch Fr. műveit) sőt a keresztyén vallás is. Minden vallásnak meg van egy előtörténete, egy alsóbb foka, melyről felemelkedett és az a vallásnak épen jelessége, kiváló tulajdona, hogy a mi a régiben jó volt, azt megtartotta és ahhoz új jót csatolt. Erre ezélt Krisztus, midőn azt mondotta: „nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy azt (a törvényt) betöltssem.“ Máté 5. V, 17. S azért biztat bennünket Pál: I. Thess. 5. V, 21.: „Mindeneket megpróbáljatok, a mi jó, azt megtartsátok!“

A Biblia és Babylonia kérdésében tehát a jövőben nem az lesz a kérdés: kinyilatkoztatás vagy fejlődés, hanem a kinyilatkoztatás fejlődése az emberiségben, igazi, valódi fejlődése az igazi, valódi isteni kinyilatkoztatásnak, a mely a maga betetözését a Jézus Krisztushban nyerte.

A nagy kérdés, a „Babel und Bibel“ kérdése tehát történeti kérdéssé válik és megszűnik a theologusokat háborgatni s mi csak azt sajnálhatjuk, hogy eddigelé is háborgatta, mert hiszen Lessing G. E. már öt negyed századdal ezelőtt kimutatta

azt, hogy a „kinyilatkoztatás“ alatt tulajdonképen az Istennek az emberiséget nevelő befolyását kell érteni, a *kinyilatkoztatás* — tehát nevelés.

Lessing „Nathan der Weise“ című művének nagyszerű gondolatait egy közvetlenül halála előtt írott, rövid, de végtelenül becses, 100. §-ba foglalt, 26 kis 12-ed lapra terjedő iratban egészítette ki, melynek címe: „Die Erziehung des Menschen-geschlechts.“

Lessing műve azzal kezdődik, hogy a *kinyilatkoztatásnak* az orthodoxok által akkor vallott fogalmát, mely szerint az nem volna más, mint természet feletti, csodás módon való közlése azon valláserkölcsei ismereteknek és tanoknak, miket „a böles lángesze föl nem ér“, a melyek közöltetvén az emberekkel, mint egy teljes, bevégzett egész, minden emberi kutatást, értelmi munkát feleslegessé tesznek, sőt kizárnak, megtámadja s a kinyilatkoztatás helyébe az értelmes és okos *nevelés* fogalmát teszi. A kinyilatkoztatás Lessing szerint az egész emberi nemre nézve az, a mi az egyes emberre nézve a nevelés. (§. 1.) A nevelés egyéni kinyilatkoztatás, a kinyilatkoztatás — egyetemes, folyvást tartó nevelés. (§. 2.) Szerinte a kinyilatkoztatás nem más, mint az emberi nemnek természetes fejlesztése, mely megfelel az isteni világrendnek, világtervnek s innét van, hogy ő a kijelentett, kinyilatkoztatott és nem kinyilatkoztatott vallások között különbséget nem ismert.

Lessing tehát a kinyilatkoztatás fogalmát a *nevelés* fogalmával igyekszik helyettesíteni, de azon nevelés fogalmával, a mely összeesik a belülről kifelé való *fejlődés* fogalmával, a mely a gyarlóságon kezdi, de *fokozatosan halad* minden objective adott eszköznek, nevelő eszköznek, befolyásnak felhasználásával és mindig magasabbra és magasabbra tör, hogy a legmagasabb célát elérje. Mintha csak hangoztatná Krisztus szavát: „Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei atyátok tökéletes.“ Máté 5. V, 48. És arra utal, hogy a mint a nevelés nem közölhet mindent egyszerre az emberrel, éppen úgy az Isten is kénytelen volt bizonyos rendet, bizonyos mértéket tartani önmaga megismertetésében, kinyilatkoztatásában (§. 5.), kénytelen volt bizonyos, mindig egy ugyanazon meghatározott tervhez ragaszkodni, (§. 88.), kénytelen volt az ember felfogási képességéhez, mondjuk értelmi műveltségéhez alkalmazkodni. Mikor megérett az emberiség a

Krisztus megértésére, (Pál apostol: „alkalmatos időben“ Galat. 4. V, 4.) elküldötte őt Isten, hogy legyen az emberiségnek „megbízható gyakorlati tanítója.“ (58. §.) De Lessing ezt a tanítást nemcsak pusztá tanításnak képzeli, hanem *életnemesítésnek* is, mert szerinte a tanító a maga életét is, életpályáját is közli, tanítványaival s így az nemcsak tan, de élet is, nemcsak tanítás, de *nevelés* is.

Lessing kimutatta, hogy igen is egy alsóbb fok az emberiség nevelésében az izraelita világ és istenfogalom, felsőbb fok pedig a keresztyén világnézet. És a későbbi vallásbölcselet igazolta Lessing felfogását, midőn, ámbár az *elemi fokozatot* a keresztyénség előtti és a keresztyénségen kívüli *pogányságban* látja, a mely közvetlen, hogy úgy mondjuk, kézzel fogható egységet lát, midőn Istent és a világot, a szellemet és az anyagot, a szellemet és a természetet összekeveri, összezavarja; *a középső fokozatot az izraelita vallásban szemléli*, mely azt a nagy haladást tünteti fel, hogy az Istent a világ fölébe állítja, hogy megkülönbözteti az Istent a világtól, a szellemet az anyagtól, a természettől, míg ellenben *a keresztyénségben, mint legfőbb fokozaton*, a keresztyénség lényegének megfelelőleg ama legfelsőbb egység szemlélhető, a melyben „Isten minden mindenkben“, „mert ő tőle ő általa és ő benne vagynak mindenk“, (Pál Róm. lev. 11. fej. 36. V.) bár a világ, természet és anyag külön tűnjenek is fel és a szellem bizonyos szabadsággal van is felruházva.

A nevelésnek célja van, mint az egyesnél, úgy az egész emberi nemnél. Az egyest férfiúvá akarja nevelni, a ki a jót teszi, bár nincs kilátása érette becsülésre, jólétre és a mi az eggyessel sikerül, nem sikerülhet-e az az összessel? Igen! El fog jönni, el kell jönnie a tökély azon fokának, a melyen minden ember tenni fogja a jót, az erényt, azért, mert az jó. mert az erény és nem azért, mert azzal jutalom van egybekötve, (81–85. §.) hanem mert az ő *teljesen felvilágosodott* értelme épen azt fogja *egyedül* helyesnek itélni. Mert az valóban az erkölcsiség és a legtökéletesebb vallás legfelsőbb foka, midőn az egyes ember akarata és az Isten akarata között nincs eltérés, nincs különbség és mindenki elmondhatja a Krisztussal: (Ján. 10. V, 30.) „Én és az Atya egy vagyunk!“

Igen, eljön ama legmagasabb fokozat is, az örök Evangelium ideje, melyben a jót az emberek önmagáért a jóért fogják csele-

kedni, melyben tudásunk nem csak töredék lesz, de mint tükörben (I. Kor. 13. V, 12., II. Kor. 3. V, 8.) mindent fogunk látni; mert megteremtője, mestere már megjött. Régen megjött és mindenki láthatja őt, szellemi szemeivel most is; láthatja a názáréthi, isteni férfit. Láthatja ama isteni, názáréthi férfit, a ki minden hírre és dicsőségre való számítás és kilátás nélkül, gazdagságra, jólétre, hatalomra való vágyakozás nélkül, sőt a világ által keresztfán való halállal jutalmazva, az igazság szolgálatába állott, azt diadalra segítette; az emberszeretetnek szentelte s áldozta fel életét; mert abban látta a legdicsőbbet, a legistenibb vonást és szent kötelességet, szent hivatást teljesített a nélkül, hogy valamikor azt a kérdést intézte volna magához, vagy másokhoz: *mi lesz azért az én jutalmam?*

Ezek alapján Lessing szavait oda értelmezhetjük, hogy *a keresztyénség az emberi nem főiskolája a pogánysággal mint elemi és a zsidó vallással mint előkészítő középiskolával szemben.*

Ezen főiskola folytonosan fejlődik, javíttatik, tökéletesedik a századok folyamában, mert fejlődésre és tökéletesbülésre képes is, de állandó, biztos alapja van és „más fundamentomot senki sem is vethet, mint a mely egykor vettetett és ez a Jézus Krisztus.“ (I. Kor. 3. V, 11.) Biztos alapja az igazság és az üdvözítő erő, mely benne lakozik, a mint azt Goethe elismerte és kifejezte: „A keresztyénségnek fenségét és erkölcsi tökélyét, a mint az az Evangeliumokban fénylik, semmi sem multhatja felül.“ És Lessing szellemében, a ki midőn a theologusoknak szólt, természetesen csak is a vallási téren mutatta ki az emberi fejlődést, a történeti haladást. az isteni nevelő bölcsesség útját, mondhatjuk azt is, miszerint szemléllhető az: a család, a szokás, a jog és az állam, az igaz, a művészet és a tudomány körében is és hogy az emberi nem nevelői közé nemcsak a vallásalapítók tartoznak, de az emberi nem minden nagy embere is, a nagy szellemek, lettek legyen azok: uralkodók, tudósok, művészek, tanítók, mesteremberek stb. és az emberi nem tan- és nevelőeszközeihez hozzátartoznak mindazon tapasztalatok is, a miket a népek jó és balsorsban, egymással való érintkezéseikben, egymásra gyakorolt kölcsönhatásukban, békében és háborúban tettek; ide tartoznak: törvényeik, berendezéseik, szokásaik, külső és belső állapotuk szerint.

Rejtett utakon bár, észrevétlenül, sokszor épen ellenkező

irányban, feljebb, mindig feljebb visz bennünket az isteni böles gondviselés és Humboldt Sándor a sötét reactio korszakában joggal vigasztalhatta az aggódókat: „évszázadok is csak másod-perczek az emberi nem folyton haladó fejlődésmenetében, neveléstörténetében.“

Egyik nemzedék — a másiknak szülője.

Befejezés.

Az egyes ember neveltetése és az egyes emberöltők neveltetése kölcsönhatásban van, úgy hogy azt a nagy kereket, mely az emberöltő haladását eszközli, számtalan apró kerék mozgatja, a mely az egyeseket viszi előre s viszont a nagygyal velemennek ezek is, vagyis, mint azt Lessing mondja: azt az utat, melyen egy emberöltő, egy nemzedék a maga műveltségének magaslatára jutott, minden egyes embernek meg kell tennie: egyik gyorsabban, korábban, másik lassabban, később teszi meg. (§. 92. 93.)

És hogy az emberiség, az egyes emberi nemzedékek, a haladás terén ugyanazon fejlődési fokozatokat mutatják, mint az egyes egyén, ezt az igazságot a történetbölesészet és a vallásbölesészet fényesen igazolja.

Foglaljuk össze a mondottakat és tartsuk meg azt a vigasztaló, bátorító tudatot, hogy az emberi nem nevelése, magas czélok felé való, minden oldalú és pedig egy felsőbb, isteni terv szerint való kifejlesztése állandóan mint a multhan, úgy a jelenben is tovább folyik és tovább fog folyni a jövőben is minden kitérés, megakadás és akadály daczára, míg csak Isten által kitűzött czélját el nem éri.

És az a tudat lelkesítsen bennünket küzdelmeinkben: az igazért, jóért, nemesért és isteniért, *hogy mindenkünk és nem csak a „kiválasztottak“, az „isten emberei“ a „próféták, a „rendkívüli alkalmakkor használt közvetítők, eszközök“, egy-egy kisebb gyorsabban forgó kerék, mely ama nagyot, lassút, mely az emberiséget viszi a tökély felé, mozgatja.*

És azért a nélkül, hogy egymást nézeteinkért türelmetlenül üldöznők, leszólnók, tekintsük a kijelentést Isten folytonos nevelő behatásának az emberiségre évezredekken keresztül való fokozatos, felvilágosító, tanító hatásának az emberre, szóval *tekintsük a kijelentést az emberiség nevelésének, a minek azt már Lessing*

tartotta ; mert abban tökéletesen igaza van Schwartzkopffnak, hogy a fejlődés a természet törvénye és a lélek törvénye, a mely törvény alól kivétel nincs és nem is lehet és kétségbevonhatatlan axiómának kell tekintetünk, hogy a vallási kérdésekben is van fejlődés s így tehát a „kinyilatkoztatás vagy fejlődés ?“ kérdése elesik, mert az igazi, valódi isteni kinyilatkoztatásnak is van igazi, valódi fejlődése az emberiségben az évezredek beláthatatlan hosszú láncolatában, sorában, — Bábelben is és a Bibliában is ! És felkiálthatunk a zsoltárróval (39. Zsolt. V, 10.): „Megnémulok és nem nyitom meg számat, mert Te cselekedted !“

Hörk József.

A NORMATIV ELV JELENTŐSÉGÉRŐL AZ AESTHETIKÁBAN.

I.

Attól kezdve, hogy az ember mélyebben kezdett gondolkozni önmagáról és a természetről, hogy öntudatára s ismeretére jutott annak, hogy a külső jelenségeknek, tárgyaknak világa egészen más, mint a belső jelenségeknek, az embernek világa: a felfogásnak is két módja, a megismerésnek is két szempontja fejlődött és alakult ki. A felfogásnak ez a két módja: a mechanikai és teleologiai; a megismerésnek e két szempontja az explicativ (vagy biologiai), azután a normativ (vagy imperativ).

Nézzük először, mit értünk a mechanikai és teleologiai felfogás alatt? Ezek nagyon egyszerű ismerettani fogalmak. Az ember, mióta csak van és gondolkodik, nemcsak azt kívánta tudni, hogy milyenek a világ tárgyai és jelenségei, hanem azt is, honnan vagy hogyan jöttek létre, honnan keletkeztek és azután azt is, hogy mi a céljuk, mi a rendeltetésük egyrészt önmagukban vagy a világ egészében, másrészt és különösen az emberre nézve. Honnan keletkeztünk és hová leszünk, az eredet és vég, az ok és a cél problémái kezdettől fogva foglalkoztatták és foglalkoztatják ma is az emberi elmét.

A mechanikai felfogás az eredetre, az okra vonatkozik, azért azt *causalis* (ok és okozat szerinti) felfogásnak is nevezhetjük vagy természettudományinak, mert előbb fordult elő a természettudományokban, mint a szellemiekben. A teleologiai felfogás már a célra, a végre, az értékre vonatkozik, ezen az állásponton már leginkább magunkhoz mérjük a tárgyakat, dolgokat, megbecsüljük azokat, kisebb vagy nagyobb értéket tulaj-

donítunk nekik, a szerint, a mint az általunk megállapított mértéknek, czélnak, rendeltetésnek többé-kevésbé megfelelőnek s azért ezt a szempontot axiológiaiainak is nevezhetjük. De itt még nem állapodunk meg, hanem tovább megyünk. Mintákat, eszméket, követelményeket állítunk fel s innen származik már ennek a szempontnak a *normativ* elnevezése. Ez a normativ szempont, már ellentétbe kerül az explicativ vagy biológiai elvvel, mert ez utóbbi azt tekinti, hogy mi van, az előbbi pedig azt, minek kell lennie, vagy hogyan kellene lennie?

Ezt a két felfogásmódot továbbá úgy is jellemezhetjük, hogy amaz az *objectiváló*, az elméleti szempont, emez pedig a *subjectiváló*, a gyakorlati szempont. Az ember a dolgokat úgy tekintheti, hogy — természetesen a mennyiben a megismeréstartárgyát, az objectumot képesek vagyunk elválasztani a subjectumtól, az alanytól, — mik azok magukban, vagy mik azok az emberhez mérve, mi jelentőségük vagy értékük van az emberi élet szempontjából. Ebből fakad aztán a tárgyaknak a megbecsülése, a becslő vagy értékelő ítéletek, hogy azokat helyeseljük, vagy helytelenítjük, kívánjuk vagy utáljuk, magunkhoz vonzani, megszerezni, vagy eltaszítani, elpusztítani törekszünk.

Régebben különösen az ó- és középkorban a bölcsészetben mint az egyes tudományokban a teleológiai nézet volt az uralkodó. Természetesen, az embert állították a mindenség közepontjába s a természetben is minden történést és keletkezést az emberi cselekvés analógiája szerint képzeltek és magyaráztak. Az egész természetet anthropomorphizálták. Ez volt az emberi gondolkodásnak naiv teleológiai és methaphysikai kora. Ezt a nézetet a maga végletében és kinövéseiben az a tétel fejezi ki: hogy a természeti jelenségek nem önmaguktól vagy saját törvényeik szerint jönnek létre, hanem azokat Isten, mint öntudatos alkotó, mint célokat kitűző hatalom hozza létre, mert különben nem volna érthető a világ rendje és czélszerűsége. Tehát nincsenek mechanikai okok, hanem csak célok, vagy végokok. S a legfőbb végok maga Isten. A természetben is célokat, mintákat kerestek az egészre irányították tekintetüket, az általánost szemlélték, a helyett, hogy a kutatást az egyesben, a részleteken kezdték volna. A természet számára is mint Plato, mintákat eszméket állítottak fel, kívülről és nem önmagából igyekeztek azt megismerni, a mi csakhamar hiú és lehetetlen törek-

vésnek bizonyult. Hisz a természet csak a saját törvényeinek engedelmeskedhetik, nem az ember által reá kívülről erőszakolt, önkényes törvényeknek. Ennek a teleologiai szempontnak az egyeduralkodása aztán évszázadokon át lehetetlenné tette általában véve a tudományoknak a fejlődését.

A tudományoknak a fejlődése az újkorban éppen a mechanikai szempontnak térhódításán alapul. Galilei és Keplernél először a természettudományokban érvényesül s követelve a maga jogait, lassankint teljesen kiszorítja innen a teleologiai szempontot. A természet nem műemlek, hanem egy gép, benne nincsenek célok és végokok, hanem csak eredet és működő okok. Descartes aztán e mechanikai felfogást alkalmazza az organikus élet jelenségeire is, azt beviszi a physiologiába s alapvetője lesz az orvosi tudományoknak. A forrongó század bölcseisének ajkairól, mint jelszó, mint *mentő ige* hangzik felénk, ha te ember úrrá akarsz lenni a természet felett, előbb szolgálnod, azaz megismerned kell azt. Előbb való inductív módon és a causalitas vagy mechanismus elve szerint elméletileg megismerni a természetet, azután következik a gyakorlat, azaz a practikus élet, hogy az ember aztán a természet erőit a saját céljaira használja fel, de nem önkényesen, hanem törvényei szerint, úgy és abban az irányban, a melybe ezek a törvények utalnak bennünket. Hobbes még tovább megy. Feladatául tűzi egy általános mechanikai világnézetnek megalapítását. Nemcsak a physiologióra alkalmazza a mechanikai elvet, hanem nem riad vissza attól sem, hogy azt a lelki jelenségekre, aztán a társadalmi jelenségekre is alkalmazza. Őt kell tekintenünk nemcsak a mechanikai vagy biológiai elv megalapítójának, hanem első következetes érvényesítőjének is. Hobbes mellett Spinoza is azon fáradozik, hogy a mechanikai elv, a természetes magyarázat behatoljon a szellemi tudományokba is. Ő maga etikájában sem ki nem neveti, sem meg nem veti az emberi szenvedélyeket és vágyakat, mint elődei, hanem saját természeti törvényeik szerint igyekszik azokat felfogni és úgy tekintti, mintha vonalakról, sikokról és testekről volna szó; a gyűlöletet, haragot, irigységet és a többi szenvedélyeket nem tekinti hibáknak, hanem az emberi természet bár terhes, de szükséges tulajdonságainak, a melyeket épp úgy lehet okaiból megismerni, mint a melegséget és hidegséget, mint a villámot és a mennydörgést. Szóval ezeknek az újkori philosophiai áram-

latoknak lehetett köszönni, hogy a mechanikai elv nemcsak a természettudományokban foglalta el őt megillető helyét, kiszorítva onnan a teleologiai szempontokat, hanem behatolt a szellemi tudományokba is, különösen a lélektanba és ethikába, lehetővé téve itt is a szellemi és társadalmi jelenségeknek causalis megértését.

A kinek csak halvány sejtelve is van a tudományról és a tudományos kutatásról, a fejlődés ezen menetének örvideni kényszerül. Örülnünk kell azon, hogy a teleologiai felfogás és dogmatikus szempontok száműzettek a természettudományokból, s a mechanikai magyarázat maradt kizárólagos érvényben. Tényleg a teleologiai szempontnak nagyon kevés pozitív jelentősége van nemcsak a természettudományokban, hanem általában az elméleti tudományokban. Igaza van Spinozának, mikor óva int bennünket attól, hogy teleologiai szempontokat vigyünk bele a természeti és szellemi jelenségek természetes causalis magyarázatába. A mi történik, az nem célok szerint, hanem okokra történik. A természet, hogy tudhatna célokról, követendő mintákról, megvalósítandó eszményekről, a tökéletességről, a mely fogalmak csak emberi elméneknek termékei. Oly egyszerűnek látszik ez, hogy szinte csodálkoznunk kell azon, hogy hogyan is követelhette az ember, hogy a természeti erők úgy működjenek, a hogy ő akarja, hogy kötelesek legyenek valamely hatást másnemű törvények szerint elviselni, mint a melyek rájuk nézve érvényesek. Minden beavatkozását tehát a mechanikus történésbe egy oly erőnek, melyet pusztán céljai vezetnek, szükségképpen ki kell zárunk. De ki kell zárunk az értékelő vagy becslési szempontot is az elméleti ismeretből, vonatkozzék az akár a természeti akár a szellemi jelenségekre. Az elméleti tudós nem válogat, az ő objectív szemüvegén át tekintve a világot, előtte a varangyos béka épp oly értékes, mint a szép leány; az északon sinlődő moha épp oly értékes, mint a Libanon cézdrusa, a gyűlölet épp oly értékes, mint a szeretet, a megátalkodott gonosztévő épp oly értékes, mint a legönzetlenebb emberbarát. A természet tárgyai és jelenségeivel szemben sohasem viselkedhetünk helyeslőleg, vagy helytelenítőleg, mert a természet tárgyai és jelenségei nem képezhetik a mi értékbecsléseinknek, vagy kritikai ítélkezésünknek az objectumait. Az elméleti tudomány területét távol kell tartanunk a normatív szempontoktól, legyenek

azok akár ethikaiak, akár aesthetikaiak, vagy vallásiak. Az elméleti tudós szabad és független, őt nem köthetik és korlátozhatják sem az erkölcsi követelmények, sem az aesthetikai érzelmek, sem a vallási kegyelet.

Azonban vannak olyan gondolkozók, kik tovább mennek s nemcsak az elméleti, hanem a gyakorlati tudományokból is száműzni akarják a normatív elemet. Említettük, hogy tényleg a mechanikai elv behatolt a lélektanba, a szellemi és társadalmi tudományokba is s ennek nagy és jelentékeny eredményeket köszönhetünk a tudomány ezen területein is, például a pszichológiában, ethikában, sociológiában, aesthetikában és paedagógiában egyaránt. Ezen eredményektől elragadva le akarják dönteni azt a válaszfalat, mely eddig az elméleti és gyakorlati philosophiai tudományokat elválasztotta, azaz a mechanikai felfogás kizárólagossága mellett törnek lándzsát s az ethikát, aesthetikát, épp oly elméleti tudományoknak fogva fel, azokat egészen bele akarják olvasztani a lélektanba. Ezek a gondolkozók Hobbes egyes leszámazottjainak tekinthetők s legtöbben azon irányhoz tartoznak, melyet Comte Ágoston alapított és a melyet positivismusnak neveznek. Napjainkban a biológiai vagy mechanikai elv egyedüli jogosultságát a positiv franczia és angol bölcsesek, azután a physiologiai és kísérleti lélektannak némely hívei hangsúlyozzák, míg ennek az áramlatnak az ellenkezője Németországból kezd kiindulni s ebben a normatív elv jogosultságát védelmező pártban a német kantianusok, Kantnak új követői viszik a vezérszerepet, hozzájuk csatlakoznak azon idealisták — Wundt, Münsterberg, — kik az idealisabb világnézetet a természettudományi objectiv módszerrel s a kísérleti és physiologiai lélektan eredményeivel törekszenek kibékíteni és összeegyeztetni.

Az emberi gondolkodás történetéből láthatjuk, hogy e két szempontnak, az explicativ és normatív szempontoknak az összezavarása mennyi sok áldatlan tévedésnek, mennyi sok keserű csalódásnak lett a forrásává; ma is összezavarják még némely tudósok e két szempontot, de többnyire csak azok, kik az ilyenféle ismerettani megkülönböztetésekhez nincsennek szokva, míg Kant óta általában véve megszoktuk, hogy ezt a kettőt, aztán az elméletet és gyakorlatot elválaszszuk egymástól, mint a hogy Kant ennek megfelelőleg kétféle észet is különböztetett meg, t. i. elméletit és gyakorlatit. Ma aztán inkább az a hiba, hogy e

két elv két pártra osztva a gondolkodókat, nem egyszer megtörténik, hogy úgy az egyik, mint a másik végletekbe sodródik s a két különféle elv jogosultságának a területeit és határait nem kutatják s az egyik vagy másiknak gyümölcsöző voltát általában tagadják.

Értékelmélettel különösen ethikai szempontból újabban nagyon sokan foglalkoztak, így Ehrenfels, Meinong, részben ethikai, részben vallási szempontból Reischle kitűnő kis könyvében, Cohn Jónás, nálunk Böhm Károly és még többen. A normatív szempontnak jelentőségét a paedagógiában Natorp Pál mutatta ki „Socialpaedagogik“ című művében, a melyben a neveléstudományt, Kantot és Pestalozzit követve, nem a psychológiára, hanem az értelmi részt a logikára, az akarat nevelését pedig az ethikára és a sociológiára akarja alapítani. Követi őt e tekintetben Münsterberg, úgy hogy ezek a lélektannak eddigi középonti s absolut uralkodói helyzetét kezdik megingatni, s a normatív szempontoknak mind nagyobb-nagyobb, jelentőséget kezdenek tulajdonítani. Ezzel aztán lépést tart az ismerettan és a logika jelentőségének is az emelkedése. Natorp Pálhoz és Münsterberg Hugóhoz csatlakozik közvetlenül Cohn Jónás a maga értékelméletében, ki különben kevésbé látszik eredeti gondolkozónak, mert Natorppal sokszor még a kifejezések tekintetében is megegyezik, s Kant követőjének tűnik fel. Érdeme azonban, hogy legújabb művében „Allgemeine aesthetik“ czimmal az értékelméleti szempontot először alkalmazza az aesthetika területére.

II.

Az értékebecslési szempontnak jelentőségét vizsgálva, az aesthetikában mi szeretnők kikerülni a végleteket, a biológiai vagy causalis szempont Scylláját épp úgy, mint a teleologaiának a Charibdysét. Amabba esnek bele azok, kik az aesthetikát tisztán physiologiainak vagy merőben psychologiainak fogván fel azt az aesthetikai érzések elméletére akarják szorítani, mint Grant Allen, vagy e mellett csakis a historiai szempontnak jogosultságát ismerik el, mint Taine vagy Brandes s megtiltják annak azt, hogy szabályokat, törvényeket, követendő mintákat állíthasson fel a műalkotók és a műélvezők számára egyaránt. Ezek feledik azt, hogy az elméletnek a gyakorlattal karöltve

kell járni, hogy a tudomány csak úgy lehet gyümölcsöző, ha nemcsak a megértéshez vezet, hanem az akaratnak is irányt szab és egyúttal a cselekvésnek a szabályait is megállapítja. Hát az aesthetikának, mint tudománynak, a művészek se vehessék semmi hasznát?

A teleologiai felfogás Charybdisébe esnek bele azok, kik viszont a biológiai vagy causalis magyarázatmódot akarják kiküszöbölni az aesthetika területéről s annak a pszichológiával való kapcsolatát akarják meglazítani s azt tisztán a *műtörténetre*, vagy a *sociológiára* vagy az értéktudományra akarják építeni. E különféle irányzatok és egyoldalúságok között az aesth. kérdéseknek megoldását úgy tartjuk lehetségesnek, hogy az aesthetika területét bizonyos mértékben feldaraboljuk a nélkül azonban, hogy a részeknek egymással való összefüggését, magát a rendszert feláldoznánk. Lesznek aztán olyan kérdések, melyekhez inkább a biológiai módszerrel férhetünk, viszont vannak olyanok, melyek inkább a normatív szempontot vagy inkább a műtörténetit vagy a sociologiait igénylik, viszont akadhatnak olyanok is, melyek valamennyinek az alkalmazását megtűrik sőt megkívánják. Bár elvileg nincs kizárva, hogy az aesthetika legmagasabb és legeszményibb kérdése is a tapasztalati vagy kísérleti pszichologia szerint tárgyalható ne volna. mégis a gyakorlatban úgy áll a dolog, hogy maguk a magasabb műtárgyak sokkal bonyolultabb szövedékképek, semhogy a rájuk irányuló kísérleti kutatásnak mélyebb behatolást engednének meg.

Régóta elfogadott és megállapított igazság, hogy az axiológiai szempontot csak emberi művekre, cselekedetekre, alkotásokra alkalmazhatjuk, melyekről feltehetjük, hogy azok másképp is történhetek volna. Ezeket aztán nemcsak megérteni, hanem megbecsülni, megítélni is törekszünk s ezen az alapon aztán azokat helyeseljük vagy helytelenítjük, jóknak, rosszaknak, hasznosaknak, károsaknak, szépeknek, rútaknak ítéljük. A mérlegelésnél mérték van kezünkben s becslő ítéleteinknek, kritikánknek alapelvei vannak, melyek aztán a mi igényeinkkel, vágyainkkal állanak kapcsolatban, vagy azzal a czéllal, melyeknek megvalósítását az illető alkotások, működések, cselekvések hivatásának, rendeltetésének tartunk.

Hogy az értékbecslés, a kritika jogosult a műalkotásokkal szemben, ki vonná azt kétségbe? De például az eszményi clas-

sicismus emlőin felnevelkedett régebbi aesthetikának egyik tévedése éppen abban rejlett, hogy a művész számára is követelményül állította fel, hogy ő is, mikor alkot, teleologiai szempontból tekintse a természetet s csak annak úgynevezett szép tárgyait, a kiválót tartsa érdemesnek a művészi ábrázolásra. Ma már tudjuk, hogy a művész számára a természetben nincs se szép, se rút, nincs az, hogy az egyik tárgy természeténél fogva prózaibb, a másik költőibb lenne, hanem a művész a természetnek és emberi életnek bármely tárgyát ábrázolhatja, mert az *aesthetikai* érték nem magában a tárgyban van, hanem annak alakításában, annak feldolgozásában, abban, a mit a költő a tárgyból csinál, a mit abba belegondol vagy beleérez vagy abban kifejezésre juttat.

Az értékbecslési szempontot tehát csak a műélvező vagy a kritikus alkalmazhatja magára a kész műre nézve. S maga az értékbecslési ítélet is tény, a melyet psychologailag is meg lehet magyarázni és indokolni, azért abból a szempontból sem emelhetni ez ellen kifogást, mintha e tekintetben átlépnénk a tényeknek, a valóságnak a világát s az érzékfelettibe csapnánk át. Az értékbecslésnek forrása egyrészt abban van, hogy a műalkotások elé is bizonyos czélt tűzünk s azt vizsgáljuk, mennyiben feleltek meg e czélnek; másrészt, hogy velők szemben is bizonyos vágyakkal, igényekkel lépünk fel s azt kutatjuk, mennyiben elégítettek ki bennünket, mennyiben nyugtattak meg és csillapították le vágyainkat. Innen van, hogy a művészettel szemben igényteljesebbek, kritikusabbak vagyunk, mint a természettel szemben. A ki nincs hozzászokva ahhoz, hogy a természetet úgy nézze, mint valami műterméket, az nem jut arra a gondolatra, hogy íme ezen szép fának ágai közül egy tulságosan kiáll, vagy íme ezen szép hegyláncz vonalánál kívánatos volna hogy az erőteljesebben törjék meg, vagy végződjk.

Azon az alapon, hogy az igazi műtermék önmagában teljesen kielégít, hogy a mi után az ember vágyott, azt el is éri s teljesen megnyugszik — nevezi Cohn Jónás az aesthetikai értéket tisztán intensív vagy tisztán immanens értéknek, megkülönböztetve azt a logikai és ethikai értékektől, melyek a transzgradient intensív értékeket képviselik. „A közlés (adás) és résztvevés (elfogadás) a logikai gondolkodásnál és ethikai cselekvésnél csak eszközök, itt az aesthetikai területen az eszköz czéllá

lesz, magasabb rangra emeltetik s azért a műtárgy önmagában kielégít.“¹

Igen termékeny gondolatnak találom azt, ha értékbecslési szempontból különbséget teszünk az *aesthetikailag hatásos* és az *aesthetikailag értékes* fogalmak között. Hogy mi az, a mi *aesthetikailag* hat, azt és annak a feltételeit a pszichologia állapítja meg, de azt, hogy mit tartunk értékesnek, azt már nem vehetjük a lélektanból, azt már az értéktan s a teleológiai szempontok fogják meghatározni. Ez utóbbi pedig rokon némileg a sociológiai és ethikai szemponttal s vannak esetek, mikor azokkal össze is esik. Ezen a téren kell tehát keresnünk egyrészt az *aesthetika* és *sociologia*, másrészt az *aesthetika* és *ethika* egymáshoz való viszonyát is.

Eddig még csak az axiológiai szempont körében mozogtunk, az *aesthetikailag értékesnek* fogalmával már érintettük a normatívnak a határát. A természeti álláspontján, a mikor t. i. az embert kizárólag ösztönei, vágyai vezérlik, mindig azt akarjuk, a mi vágyainkat kielégíti, azaz a mi ránk nézve kellemes vagy hasznos; a társadalom vagy a kultúra fokán már nem mindig fogjuk *akarni* azt, a mi nekünk kellemes,² hanem azt, a mit értékesnek, jónak vagy szépnek tartunk, még ha esetleg a kellemesség tekintetében az áldozatot is kíván tőlünk. Akaratunkat ezen a fokon már nemcsak a vágy, a kívánság, hanem másoknak az akarata és a saját belátásunk is fogják meghatározni. Ezen a fokon már azért akarhatunk valamit, mert azt önmagában, kívánságunktól függetlenül jónak vagy szépnek tartjuk. Magasabb álláspontra emelkedhetünk, a hol a cselekvések, tárgyak értékét már nem a saját kívánságainkhoz mérjük és állapítjuk meg, hanem más tényezők szerint. Ezeket a tényezőket nevezzük már normáknak, elveknek, eszménynek, mintának stb. Münsterberg azt az állapotot, a mikor akaratunkat egyrészt a kívánság és vágy, másrészt társadalmi környezetünk állapítja meg, *egyéni akarásnak*, azt pedig, mikor azt a normák, az elvek határozzák meg, *egyénfeletti akarásnak* nevezi. Vagy amaz a *feltételelesen akart*, emez a *feltétlenül akart*, amaz a mikor *tényleg valamit akarunk* (*das Gewollte*), emez mikor *akarnunk kell* (*das Gesollte*). Cohn Jónás azt, a mit mi az *aesthetikailag hatásos-*

¹ Allgemeine Aesthetik. 239 lap.

nak neveztünk, tényleges értéknek, az aesthetikailag értékest pedig *követelt értéknek* hívja. Az aesthetikai érték és a követelt érték azonban nem fedik egymást s korántsem azonosak, mert az *érték*-*kes*ben még nincs benne az, hogy azt követeljük.

Hogy az aesthetikában csakugyan beszélhetünk *értékről*, azt nem is igen kell hosszasan indokolnunk. Az értékes az aesthetikailag hatásossal a legközvetlenebb kapcsolatban van s tulajdonképen abból fejlődik ki. Mindannak, a mi értékes, hatásosnak is kell lenni, de nem minden hatásos értékes is egyúttal. Mivel a kielégülésnek különböző fokai vannak, az értékesnek is megvannak a fokozatai. A kielégülésnek különböző fokai összehasonlításra ösztönöznek bennünket úgy, hogy e különböző fokú értékeseket még egyszer megbecsüljük s ekkor a kevésbbé értékesek vagy nagyon csekély értékkel bírók elvesztik értéküket. Kielégülésünk mértékével együtt nőnek igényeink s a kevésbbé értékes ekkor már kielégítetlenül fog hagyni bennünket. A kielégülésnek legmagasabb foka, a melyet vagy tapasztalásból ismerünk vagy képzeletben alkotunk meg magunknak, lesz a *mérték vagy minta*, melylyel aztán a kevésbbé értékes aesthetikai jelenségeket mérjük. (V. ö. Groos K.: Der aesthetische Genuss 144. lap.)

A másik forrása az értéknek az, hogy magának a mű hatásának általánosnak kell lennie, vagy hogy Münsterberg kifejezésével éljünk, bizonyos mértékben egyénfelettinek. Hogy ha valamit értékesnek ismerék el minden érdek és subjectiv vonatkozás nélkül, akkor nemcsak magamra, hanem az emberiség többségére is gondolok. Ez az, a mit Kant úgy fejezett ki, hogy a szép általánosan tetszik. A szépségi ítéletek közérvényes ítéletek s ezzel sok olyat kizártunk az aesthetikailag értékes köréből, a mit egyes *egyéni ízlések* aesthetikailag hatásosnak tarthatnak.

A tényleges értékbecslésnek elveit és szempontjait egyrészt a különféle értéktárgyak értékelő összehasonlításából, másrészt az értékelő subjectumok becselő összehasonlításából meritjük s e két csoportba tartozó elveket részletesen sorolja fel Groos Károly finom érzékkel megírt legújabb aesthetikai művében. Hogy feltételes követelményeket állíthatunk fel úgy a művészre, mint a műélvezőre nézve, az a fentebbi becslési szempontból önkényt következik és kétségtelen. A művésznek azt mondhatjuk, ha a

közönségnek minél szélesebb körére ilyen meg ilyen fokú hatást akarsz gyakorolni, akkor ezen meg ezen feltételeket kell teljesítened. „Nekünk élveznünk kell, mint a hogy a legnagyobb értékkel bíró emberek élveznek, s a művésznak olyat kell teremteni, a mi az ilyen embereknek a legnagyobb fokú kielégülést szerzi meg.“ Azért nem hibáztathatjuk az aesthetikusokat, ha a művészeti tevékenység és gyakorlat számára is igyekeznek elveket, normákat megállapítani. Jól mondja Groos Károly: „Az emberi szellemmel szemben vagy elméleti vagy gyakorlati álláspontot foglalhatunk el. Elméleti az álláspontunk, a mikor arra törekszünk, hogy világos és határozott ismeretet szerezzünk annak a lényegéről és törvényeiről. Ezzel a feladattal foglalkozik a pszichologia, mint tudomány. Gyakorlatilag foglalkozunk az emberi szellemmel, ha arra valami módon hatást akarunk gyakorolni. Ez részben az által történik, hogy követelményeket támasztunk azzal szemben; a követelményeknek ez a támasztása önmagában még nem tudomány; de azok tudományosan megállapított meggyőződésekben alapulhatnak“. (Groos 138. lap.)

E tekintetben tényleg az aesthetika rokon a paedagogiával. A paedagogia is azt mondja, hogy a nevelői eljárásnak miféle szabályait kell alkalmaznunk, hogy az embert magasabb emberi értékhez juttassuk, hogy annak a fejlődését irányítsuk és elősegítsük. Az aesthetika is azt célozza, hogy úgy az élvezőt, mint az alkotót magasabb aesthetikai értékre segítsük. De az elméleti magyarázat és a gyakorlati követelmény, az explicativ és normativ elem, már igen különböző adagokban fordulnak elő e két tudományszakban. Az aesthetikában mégis csak a magyarázatra, a megértésre esik a súlypont, követelmények felállításától, a szabályok követésétől nem várhatunk annyi sikert, mint az embernevelés munkájában. Az ember, hogy úgy mondjuk, inkább *fit* — de a poeta inkább *nascitur*. A pszichologiai alapon álló aesthetikusnak tehát *főfeladata* lesz az, hogy az aesthetikai értékeket tisztán elméletileg vizsgálja és magyarázza. De ha egyúttal azt is kimutatja, *hogy mily utakon, módokon, minő eszközökkel érhető el vagy valósítható meg valamely érték, ebben az esetben természetesen követelményeket is állíthat fel, a melyek aztán önként folynak az ő vizsgálódásaiból. Ez lenne aztán a művészeti képzelet iskolája, paedagogiája, mintegy az elméleti aesthetikának kiegészítője.* Sokkal fogasabb és nehezebb kérdés

már az, hogy ezen relativ vagy feltételes értékek, hypothetikus követelmények mellett vannak-e az aesthetikában absolut vagy feltétlen értékek és támaszthatók-e kategorikus követelmények?!

Én azt hiszem, hogy ilyenek lehetnek a logikában és ethikában, de az aesthetikában bajosan. E nézetemnek legfőbb támasztó okát épp azok szolgáltatják, kik mint Münsterberg és Cohn ilyen absolut értékeket is vesznek fel az aesthetikában, de e nézetüket kellőleg indokolni nem tudják. Cohn például a logikai és ethikai értékeket transgredient intensív értékeknek nevezve azokat szembe helyezi az aesthetikai értékkel, a *tisztán intensív értékkel*. S a mivel pl. Natorp és Cohn igazolni akarják az absolut értékek jogosultságát a logikában és ethikában, éppen az nem fordul elő az aesthetikában. Natorp, Münsterberg és Cohn úgy fogják fel a logikai és ethikai értékeket, mint a melyek az emberiség fejlődésében egy folytonos, meg nem szakított és előrehaladó sorozatot képeznek. Az új eredmények, az elért sikerek, a sorozatnak új fokai a régebbieket részben magukban foglalják, részben kivetköztetik értékükből s aztán a magasabb fokozat iránt való vágyat és törekvést foglalják magukban. Ez a fejlődés utal a végtelen, az absolut értékre s azt feltételezi. Pl. Natorp az absolut eszme igazolásául az ismeretlen kétféle tudatot vesz fel idői és időfelett álló tudatot; A tudat nem egyéb, mint a különféleségnek egysége, az egyúttal megkülönböztetendőnek az azonossága. De az egység, az azonosság eredetibben fejezi ki magát a tudatot; a különféleség: azaz a többség és különbözőség azzal szemben annak általános tárgyát, a jelenséget fejezi ki. Az ismeretnek valódi kiinduláspontja amabban és nem ebben van; ezt fejezi ki a Kant-féle mondás is: „a tapasztalás kezdete, de nem eredete az ismeretnek“. De semmi egyéb nem kívántatik, mint ezen eredetre való eszmélés, arra, hogy az *eszméhez* jussunk. *Elvégre az semmi mást nem fejez ki, mint az ismeretnek pusztán gondolt végső egységét, annak végső, legsajátosabb nézőpontját.* (Natorp: Socialpädagogik 24. lap.) Ez az eszme aztán a célnak, a *kell*-nek a jelentését, tehát a nem valódinak jelentését a tapasztalás valódiságára való tekintettel nyeri. A végső lét, az eszme léte állapítja meg aztán a *deon*-t a *kell*-t a praktikus ismeretben. *A haladás irányát a tapasztalás feltételezett területén a feltétlenülre való tekintet állapítja meg. Mert a hala-*

dás nemcsak lépéseknek egymásra következését jelenti, hanem egy e mellett megtartott irányt is.

De nem akarom Natorp Pálnak nagyon is elvont fejtegetéseit nyomon követni. A gondolatot, melyre szükségünk van, népszerűbben fejezi ki Cohn Jónás: „Miután az ismeretnek az adott tapasztalást mindig a gondolkodási törvényeknek kell alávetnie, az úgy tűnik fel, mint egy folytonosan haladó folyamat. Ismeretünk az egyikről a másikra halad, tehát discursiv. Az egyes tétel is a tovahaladó gondolkozási folyamat (processus) egy darabjának tűnik fel. Az erkölcsi cselekvés még állandó küzdelem, tiszta akaratunk elé újabb és újabb akadályok tornyosulnak magunkban és kívülünk. Miként minden újabb tudományos felfedezés ismét újabb kérdéseket teremt, akként a jóakaratnak minden győzelme lelkiismeretünknek finomodását eszközli és ezzel újabb erkölcsi küzdelmeket teremt. Ezért az ethikai és logikai abszolút követelések és a mi lényünk korlátoltsága közötti ellentét oly nagy, hogy ezeken a területeken — ha abstract tisztaságukban fogjuk fel — megnyugvást vagy igényeinknek teljesülését nem gondolhatjuk“. (Allgemeine Aesthetik 238. lap.)

De ezen, Kant után menő gondolkozók szerint nemcsak mindezekből *hogy semmi sincs a szépen, hanem* ellenkezőleg éppen abban van már az aesthetikainak különös jellemző tulajdonsága, hogy az teljesen megnyugtat, önmagában kielégít, zárt egészet képez, mely nem utal magánkívüli-re. Szép tehát a nézet szerint oly jelenség, melyben ama fentebbi ellentét feloldódik, melyben az eszme és a mechanizmus egysége megközelítő tökéletességben valósult; és az aesthetikai kék akkor ered, midőn egy ily példa legalább szemléletben biztosít arról, hogy ezen ellenmondás, melyet fogalomszerűen le nem tudunk győzni, általában megoldható. (l. Lotze Herrmann: Logika magy. fordítva 109. lap.)

Még tehát ha elfogadjuk is ezt a magyarázatot, ebből éppen az ellenkezője következik annak, a mit Cohn Jónás belőle levon; t. i., hogy abszolút feltétlen érték az aesthetikában nincs. Mi abban csak feltételes értékeket, csak hypothetikus normatiót állithatunk fel. Mily gyenge Cohnnak az okoskodása, mikor az abszolút, a követelt értékeket akarja igazolni. „Ha ama fentebbi két értékneimmel a követelt értékek területe ki volna merítve — mondja Cohn — akkor egy czélnak az elérése csak az érzéki

kellemességnek tisztán individualis területén volna lehetséges *Akkor ez a követelt értékkel merev ellentétben* állana. akaratunk motívumai két ellentétes és egymással össze nem függő csoportra oszlanának; az embernek tisztán az a választása maradna, hogy állat legyen vagy hogy örökös tantalusi kínban emészsze fel magát". (U. o. 238. l.)

És tényleg, éppen így fogván fel az etikát, más kantianusok tiltakoznak az ellen, hogy az aesthetikát az etikával helyezzük egy sorba. Pl. Fischer Kuno (Zeitschrift für Theologie X. évf.) azt mondja, hogy ezzel az etikának a szentségét gyöngítjük és alacsonyítjuk le.

Már is hosszúra nyult fejtegetésem, azért nem akarok Fischer Kunóval polemizálni, sem az aesthetikának az etikához való viszonyát nem fejthetem ki, azért röviden befejezem értekezésemet. Összefoglalva az eredményt, bár nézetem szerint a normativ elvnek csak feltételes értéke van is az aesthetikában, annak mégis megvan a jelentősége s az mint szempont különösen javított formájában, mint axiológiai értékebecslési szempont nem mellőzhető. Igaz, hogy az aesthetikában nagyobb jelentőségű a biológiai elv, de amannak a szerepére is rámutatni, azt hiszem, nem volt felesleges éppen napjainkban és nálunk is, a mikor és a hol lépten-nyomon tapasztaljuk a biológiai elvnek egyrészt helytelen alkalmazását másrészt egyedüli érvényességébe vetett hitet. Az bizonyos, hogy a természettudományi álláspont, az ú. n. objectiv módszer túltengésben is van s némelyek azt hiszik, hogy ha egy szellemi jelenségeknél bizonyos idegfolyamatokra hivatkoztak, azokat már meg is fejtették. Régebben a teleológiának és a metaphysikának rémei kísértettek a tudományban, ma az idegfolyamatok rémei, mint a physiologiából kölcsönzött metaphysikai rémek kezdenek kísérteni. Pedig nem elég hivatkozni bizonyos idegfolyamatokra, tessék azok között és a megfelelő szellemi jelenségek között is a causalis kapcsolatot kimutatni. Épp oly hiú remény, ha azt hiszszük, hogy kísérleti módon a szellemi tudományoknak már minden kérdését meg fogjuk oldhatni. Az én nézetemet is kifejezi Münsterberg, mikor a psychológiának a normativ aesthetikához való viszonyának fejtegetését így végzi: A psychologia minden egyes aesthetikai problémát *elűben* a saját eszközeivel képes megoldani, mihielyt azt az objectiv területre átvisszszük és azért még sem pótolhatja soha a subjectiv aesthe-

titkát; szigorúan véve még csak előtanulmányul se szolgálhat annak és még kevésbé gondolható a kettő közötti conflictus. Mindketten egymás mellé rendelt fontos vizsgálódásokat képeznek és az a hit, hogy az egyikben elért haladás csak a másik rovására történhetik és a látszat, mintha a socialpsychologiai és a kísérleti psychologiai aesthetika kezdené kiszorítani a historiai és normativ aesthetikát, csak onnan ered, hogy nincsenek tisztában magának a psychológiának az elveivel. (Principien der Psychologie 152. lap.)

Dr. Székely György.

POSITIV TÁRSADALOMTANI ELMÉLETEK ÉS A VALÓDI POSITIVISMUS.

(Befejező közlemény)

Az érintkezés, mint kiegészülési mód, másokkal való viszonyba jutás és viszonyban állás. Az érintkezés nagyságától és sokoldalúságától függ a kiegészülés nagysága, tökéletessége. Így hát maga az együtteség sem teljes és tökéletes, csak nagyobb arányú kiegészülés, vagyis ez maga is tökéletesedő, folyton fejlődő állapot. Minél több irányban és többek közt történik az érintkezés, annál teljesebb a kapcsolat az érintkezők közt s annál tökéletesebb együtteségi állapotuk, mi által ezen összeség annál tagozottabb, tehát szervezettebb lesz. Miután pedig e szervezetség és tagozódottság így az emberek együttes életnyilvánulásainak természetes és létfeltételi sajátossága, magának ennek az együtteségnek állapota, a társadalom szerves, tagozott volta is természetes, önmagától meglevő s külső októl nem feltételezett, az állapot benső természetéből származó. Ez az állapot maga is, mint tökéletlen állapot, kiegészülésre, érintkezésre utalt, azaz a társadalom sem izolált, merev, de folyton fejlődő s így más társadalmakkal érintkezésben álló összeség. A társadalom nagyságától, tökéletességétől, tagjai kiegészülési törekvéseinek számától feltételezett ezen érintkezés nagysága és gyakorisága.

A szemléleti világ maga is a részek összeségén épült fel, legalább is a szemlélet szempontjából, a megismerőre nézve. Egységeket látunk, melyek némely más egységekkel szemben az egész, másokkal szemben a rész viszonyában vannak. A megismerhetés feltétele az alakosság, mely egyediséget jelent, úgy a megismeretben, mint a megismerőben, illetve mivel az ismereti

tárgyak a megismerő én alkotásai, az ő ismereti módjának feltétele, éniségének következménye a külvilágnak részekből, egységekből állása. Minden egyed a megismerőre nézve magában zárt egészet képez, egyszersmind bizonyos vonatkozásban egy más egységnek részét képezi éppen azért, mert maga a szemlélő, a megismerő én ismeretei is egymástól különvált, de egymással benső, életfolyamatos kapcsolatban, összefüggésben álló, időrendben egymásra következő, tehát egymástól megkülönböztethető s így részszerű, az egésznek részeiként jelentkező, egybefüggő láncolatot képeznek, másrészt ez a megismerő én, melynek ismeretei, benső szemléleti tényei az ő időrendi, részszerű jelentkezésének tényei, magában véve egy egységes egész, önálló egység, mely a szemléleti tárgyakat állandóan magasabb egységekbe foglalja. Minden külső egység ennél fogva nem abszolút, csak bizonyos vonatkozásban, bizonyos szemléletben egység, azaz csak annyiban egység, a mennyiben szemléleti. De maga a szemlélő én is csak a szemlélet szempontjából, megnyilvánulását, jelentkezését tekintve egység, különben pedig részek összesége, szerves életfolyamatok összefüggő, egymástól feltételezett, életrendi szövedéke, a mely a szemlélet közben, gondolkodásunkban maga is magasabb egységekbe foglalható. A megismerés foka, tökéletessége attól függ, hogy a szemléleti tárgyakat, mint egységeket, mily magasabb és összetettebb értelmi egységbe tudjuk egybefoglalni, mily viszonyok és egybefüggések alapján tudjuk azokat kapcsolatba hozni, viszont mily messze tudunk elmenni a részekre bontásban, felismerve az egységek összetételét, összetettségét, részeinek mozgását s egybefüggését, tehát élet-törvényeit.

Egy-egy társadalom maga is ily egység, mely részekre bontható s e részek alapján szélesebb körű vagy más fajta egységekbe összefoglalható (pl. vallás, nyelv, faj, osztály, műveltségi fok, foglalkozás stb.), a mi azt mutatja, hogy igenis az emberek igen sokféle vonatkozás alapján vizsgálhatók s kategóriákba sorozhatók bizonyos közös vonatkozások, szemléleti sajátságok alapján s más természeti valóságokkal egybefüggésükben, közösségükben szemlélhetők, de mindezen egybefüggések, közös vonások és vonatkozások szemléletünk tényei, gondolkodásunk, észleleteink folyamányai, emberi voltunk, ismeretképességünk, tehát énkünk eredményei s mindenféle vonatkozásban, bármily alapon szemlélete

az embereknek, csak azon sajátságuk bizonyosága, hogy ismeretre képes s ismeretképesességükben határozódó, abban lényegülő valóságok s benső természetük képesítése az a lehetőség, hogy szemléletközben, ismereteikben másokat és önmagukat bizonyos közös-ségben, egymással közös vonatkozások alapján összefüggésben vizsgálhatják. De még az által, hogy bizonyos közös vonatkozások alapján más valóságokkal közös törvények alá vonattak, közös-ségben szemléltettek, összefüggésük azokkal felismertetett, lényegükben, teljességükben, másoktól éppen elhatároltságukban, azaz formailag meg nem határozottak, miségük meg nem állapított, a mi pedig nem eme másokkal közös vonatkozások, hanem éppen azoktól megkülönböztető sajátságok, különleges tulajdonságok alapján történhetik. Valaminek lényege, léte, az hogy van, részben minden más valósággal, az összes szemléleti világ részeivel való egybefüggésében, annak közös törvényeiben, részben a maga sajátságaiban, másoktól elkülönítő benső tulajdonságaiban és sajátlagos törvényeiben határozódik. Valaminek természete az összeségben és saját természetében van adva, a mely utóbbi ismét nem más, mint az egésznek egyes részeiben való megnyilatkozása.

Ha tehát így vizsgáljuk a létezőket, egyrészt azt az egészszel összefüggő részként tekintjük, másrészt pedig elkülönítjük a többi részekről, melyekkel összefüggésben van ugyan az egész útján, de azoktól különbözik is, azoktól megkülönböztethető egységként jelentkezik a szemléletben. Vannak egyetemes törvények, melyek minden létező természetét megszabják, meghatározzák, másrészt különös törvények, melyek a létezők egy-egy körét, csoportját határozzák meg, azokon uralkodva s azokat másoktól megkülönböztetve. S ezek a törvények hol nyilatkoznának meg, mint ezekben a részekben, az egyes egyedekben, melyeknek faji sajátságait, a szemlélő énré nézve a fogalmi meghatározás feltételeit megadják, meghatározzák? A természettudomány az egyes fajokat, azoknak sajátságait, törvényeit, másrészt az összeség törvényeit kutatja, vizsgálja, úgy hogy ezen egyetemes törvények kutatása közben mind több és több irányú összefüggést fedez fel a különálló fajok, jelenségek közt, természetesen, miután mind az egységnek, az egésznek részei s az egész ismeretére részei útján, az egységes én összefoglaló észmüködése útján juthat el, mind több egységet foglalva

össze — közöseknek felismert vonások alapján — egy magasabb egységbe.

Mikor tehát az ember ily irányú vizsgálatot folytat, az egész megismerésére törekszik, annak törvényeit, az anyag általános sajátságait, az erő és anyag egymásba olvadását, vagyis az ismert és ismeretlen közt levő országot igyekszik feltárni és nem az illető egyes fajokat, jelenség-csoportokat s nem azok törvényeit és természetét. Ezen egyes fajokat, azok mineműségét, csak saját benső lényegük, megkülönböztetett sajátságaik alapján ismerhetni meg. Mászt vizsgál az és nem az embert, a ki más természeti tulajdonságai s nem emberi tulajdonságai alapján vizsgálja, más célú, irányú kutatás az, mikor az embert a többi állatfajjal kapcsolatban vagy a plasma mozgása alapján vizsgálom s ismét más, mikor emberi vonatkozásai, sajátosságai alapján veszem vizsgálat alá, mint embert szemlélem a maga fogalmi egységében.

Ha tehát az embert különállásában, azaz jellegében, mivelében akarom meghatározni, csak azokat a tulajdonságokat vehetem vizsgálat alá, melyek őt másoktól megkülönböztetik, azaz saját benső lényege, eredeti természete alapján s akkor találom meg élettörvényeit, létfeltételeit, életrendjét, sajátos természeti életfolyamatát. Minél szélesebb alapon, más lényekkel kapcsolatba hozó minél több vonatkozás, egybefüggés alapján vizsgálom, annál közelebb jutottam az egész, az össztermészet megismeréséhez, de távolabb jutottam az embertől, qua embertől, viszont minél közelebbről vizsgálom az ő különleges természetét, sajátosságait, annál jobban kiemeltem őt a környezetből és annál jobban megismertem természetét; más szóval az előbbi esetben nem emberi, vagy csupán emberi, de egyetemes törvényeket igyekszem megállapítani, utóbbi esetben pedig az emberi természetet s annak különös törvényeit kutattam, azokat a természettörvényeket, a melyek az embernek emberré képesítő természetét, sajátságait és életmódját meghatározzák, azaz a melyek az emberi természet törvényei.

Ezt kutatva juthatok el a társadalom fogalmához, mint az emberi különös sajátságokat egybefoglaló, hatályosító létállapothoz, melyben emberi sajátosságok kifejlődhettek, fennmaradhattak s az ember külön természete kifejezésre juthatott. Míg tehát a más emberi egységekbe, kapcsolatokba (faji, vallási,

nyelvi stb.) közösségekbe foglalás az embernek csak egyes sajátosságai alapján eszközölt logikai művelet s társas természetének és életének eredménye, a más természeti s így más természetű lényekkel való közös vonások keresése pedig általános törvények megállapítására irányuló, az egészet s annak törvényeit megállapítani törekvő eljárás, addig az embernek, mint társadalmi lénynek, mint természetét a társadalomban kifejezésre hozni képesített, tehát abban határozódó lénynek vizsgálata már szorososan életrendi, lényegi vizsgálódás. Bármiféle elméletet állítsunk fel a társadalom keletkezésére vonatkozólag, az sem egyéb, mint a társadalmi fejlődés egyik tényezőjének kiragadása, egyoldalú és erőszakolt magyaráztatás s annak szem elől tévesztése, hogy azok az egyoldalú meghatározások mind igazságok a maguk körében, de általánosítva éppen úgy hypothesisek, feltételezések, mint azok az elméletek, melyeket megdönteni igyekeznek s melyeknél annyiban tudománytalanabbak, a mennyiben türelmetlenebbek, erőszakosabbak, a más nézetekkel szemben a „tudományos“ jelleget kizárólag maguk részére lefoglalók s minden más nézetet a maradiság vagy tudománytalanság könnyen s bizonyos előkelőséggel hangzó vádjával illetők, az egyedül üdvözítő tanok elleneit modern köntösbe bujtatott átkokkal sujtók. Feledik azt, hogy midőn ők a társadalmat nem Diogenes szerény, de a modern kor s fejlett technika villanyos lámpájával keresik, olyat keresnek, a mi bennük van, a mik ők maguk is. a keresők s úgy tesznek, mint az igazi tudós, a ki a szemüvegét mindenütt keresi, pedig az a szemén van. Feledik, hogy a mit keresnek, az az erő, mely őket e keresésre is képesíti s ez a tudományos búvárkodás, ez a természettani vizsgálódás ennek a képesítő erőnek egyik tüneténye, egyik variációja *s a mit keresnek, azzal keresnek*, azzal képesek bevilágítani a dolgok mélyébe. Nem látják, hogy a környezet, a földrajzi, faji, kulturális tényezők csak a társadalmak közti tér és időbeli, fokozati különbségeket idézik elő, mint tényleg meglevő erők, hatások, melyek környezik és így befolyásolják a társadalmi lényt s ez úton magát a társadalmat; hogy a szerves fejlődés nem jelenthet mást, mint a belülről jövő, természetes, az emberi természetből, képessétségből folyó s nem külső tényezők hatása alatt megindult fejlődést; hogy Comte, Spencer és Worms tételei igen hasznosak, igazak és sikerrel alkalmazhatók s felhasználhatók

sok társadalmi tünemény megmagyarázására és a létező állapotok helyesbítésére, javítására, de az emberi szervezettel való összevetéseik pusztá illusztrációk a társadalom szerves működésének megértéséhez; hogy a történelem materialismusa színigazság és egy nagy gondolatot visz be az ember életébe, társadalmának berendezésébe s utat nyit sok jogos és hasznos törekvés érvényesülésének, de nem más, mint kiemelése oly erőknél, tényezőknél, melyek a társadalmak kialakulására lényegesek, koronként döntők, azonban maguk is csak a társadalmi élet szövedékei, részei, eredményei s maga a gazdaságosság elve is pl. társadalmi elv, a társas együttlét gyümölcse, végül hogy ezek a gazdasági tényezők, mint erők nem működhetek volna oly irányban, mint a hogy tényleg működtek, nem létesíthették s fejleszthették volna ki a társadalmakat más társadalmi tényezők, általán a társadalmi állapot híjján. Bizonyos, hogy a társadalom organismusa sokban hasonlít a szerves lények organismusához, mert hisz az nem más, mint ily szerves lények életrendi kapcsolata, természetes életfolyamata, organikus egysége, melynek életműködései, szervei, az egész életét munkáló és fentartó alkat-elemei és organumai vannak, de ez az organismus már önmagukban is zárt egységeket, tökéletes egészet képező organismusoknak szerves egysége, szervezetsége s csak azért és annyiban organismus, a mennyiben alkatelemei oly organismusok, melyeknek létezhetése köztük organikus életfolyamatok, életműködések keletkezését és fennállását igényli és létesíti. A társadalmi organismus ez emberi organismusoknak természetszerű képződménye, az emberi szervezetek szerves életének természetes és nélkülözhetetlen folyománya, maguknak ezeknek az organismusoknak oly szerves működése, mely csak más működésekkel kapcsolatosan történhetik; az a része emez organismusok organikus működésének, mely csak más szerves működésekkel kapcsolatos működés lehet. Szóval a társadalom oly organikus működések összessége, melyek több egybevágó életműködés útján mehetnek végbe, miután az egyes organismusok életműködéseinek van oly része, mely természeténél fogva csak más, hasonló életműködésre képes organismus életműködésével együttességben, ezzel kapcsolatosan folyhat le. Ezen működések is élettani, tehát organikus működések, de oly természetűek, melyek egy-egy organismus által izoláltan le nem folytathatók, hanem természetüknél

fogva csak más működésekkel, illetve mások működéseivel együtt jelentkezhetnek. A társadalom az az organismus, olyan életfolyamatos működések összessége, mely egyedül teszi lehetővé az egyes részek, az egyes természeti organismusok részére azt, hogy a szervezetek bizonyos, életükhöz, lételükhöz okvetlen megkívántató működéseket folytathassanak, melyekre ők potentialiter, saját szervezeiükben, tehát organikus összetettségükben képesítve vannak, de azokat csak ily másokkal együttes működésükben, összeműködésükben hozhatják tényleg kifejezésre.

A miből következik, hogy eme részek, eme potentialiter bizonyos működésekre képesített organismusok életjelenkezésének van oly része, melyet önmagukban is lefolytathatnának, melyvel a többi szerves élőekkel egyforma, közös szabályok szerint lefolyó életet élnek, mely őket a többi természeti létezők sorába helyezi s azokkal közös élettörvények alá rendeli; de vannak oly életnyilvánulásai is, melyek véghezvitele nélkül sajátos, a többi élőktől őket elkülönítő életüket le nem folytathatnák, sőt miután szervezetük olyan berendezésű, hogy az egész szervezet létele ezen életműködésektől is feltételezett, életaktivitással mint emberek, ezen működések le nem folytathatása esetén egyáltalán nem bírnának. miután minden szervezet reá van utalva mindazon életműködések lefolytatására, melyek benső természetük, szervezetük követelte életműködések s melyek által mivoltuk kifejezésre jut. Minden szervezet mindazon életműködések véghezvitelére törekszik, melyekre képesítve s így kényszerítve van. S így szellemi életnyilvánulásaink, legyenek azok bár a lélek nyilvánulásai vagy az agyidegek és agysejtek complicált mozgásai, terjedjen ki a lelki működés, az öntudat a szervezetnek csak egy részére. a sensoriumra, vagy — a miben Spencer a főkülönbséget (Cardinal difference) látja a physikai és társadalmi szervezet között, — a szervezet minden részére s azok összhatásaként szűrődjék le, legyen a szellem láthatatlan részek, az ultra-atomok mozgása, az elektronok kisülése, az units összeütközése, legyen egy-egy szellemi szikra az ősananyag bennünk kipattanó villamos szikrája: egy esetben sem zárkozzhatunk el lételük és *természetük* elől és pedig annál kevésbbé, minél „természettanibb“ alapon akarjuk magyarázni. S e szellemi nyilvánulások *tényleg*, természetüknél fogva olyanok, melyek, mint életnyilvánulások, mint életünk feltételei és nélkülözhetetlen, meglevő alkatelemei, csak másokkal

való érintkezés és pedig folytonos, természetes életrendi, tehát organicus módon lefolyó érintkezés útján jelentkezhetnek, csak az ily életnyilvánulatokra képesített és kényszerített más létezőkkel való állandó kapcsolat, organicus együttlenség mellett folyhat csak le. Nem az tehát a kérdés, hogy mi a szellemi működés, hanem hogy az milyen természetű működés s a felelet az, hogy olyan, mely csak szerves közösségben másokkal jelentkezhetik s a mely a többi életműködéseknek is kiegészítője, feltétele, irányítója, mint azokkal életrendi, benső, szervezeti összefüggésben álló működés. E szerint pl. a gazdasági javak is nem önmagukban, hanem a szellemi nyilvánulatokkal kapcsolatban szolgálhatnak emberek kielégítésére, emberi célokra és ezekkel kapcsolatban létesíthették s befolyásolhatták a társadalmakat, irányíthatták azok fejlődését, határozhatták meg azok jellegét; összeműködés nélkül, a mi pedig már szellemi működés, ezen javak nem szolgálhattak volna állandóan, tehát befolyásolólag, fentartólag és fejlesztőleg az embereknek emberi életcélokra, azaz a természet adományai pusztán egy magukban nem vezethettek emberi élet kifejlődésére és fennmaradására társadalmon kívül s mint javak nem szerepelhetnének. Physikai, pszichikai, psychophysikai, biológiai vagy philosophiai szempontból kutathatjuk, hogy mi a szellem, mi annak eredete és lényege, de tisztán az emberi életviszonyok, azok természete, kielégülése s a társadalmi élet szempontjából csak az lehet döntő, hogy van-e tényleg szellemi működés, hogy e szellemi nyilvánulások milyenek, hogy azok nélkül lehetséges-e *emberi* élet; más szóval, hogy az emberi élet mindig és feltétlenül társaságos-e, miután vannak *tényleg* olyan életnyilvánulások, melyek csak másokkal közösségben jelentkezhetnek s melyek nélkül, mint életfeltételek nélkül az embernek egyéb életnyilvánulatai magukban emberi életet nem teremthettek és fenn nem tarthattak, az emberi létet nem biztosíthatták? E kérdésnél éppen nem döntő, sőt valósággal szélmalomharcz az, melyet az úgynevezett régi felfogás, régi iskolák ellen folytatnak a társadalmi élet (?) kutatói, a kiknek a tudományos látszat érdekében kedvezzen vesszőparipái s a modern felfogás mellett fő érvei és bizonyítékai, hogy van-e Isten vagy nincs, van-e lélek stb., holott e kérdések mindenütt másutt helyén valóbbak, csak a társadalmi tudomány körében nem, hol e kérdések eldöntése, ha valóban sikerülne is, semmit meg nem magyaráz, előbbre nem visz, csak arra

alkalmas, hogy a lényeg vizsgálásától a bizonyítás és ellenbizonyítás hevében elsodorjon, elvonjon s okoskodásuk éppen a legjobb fegyver a theologusok, methaphysikusok, dualisták s általában az úgynevezett régi iskolák követői kezébe. miután oly téren mérik össze a fegyvert a vitázók, hol csak hypothesiseket vadalhatnak egymás fejéhez s a hol a legnagyobb igazság a subjectiv igazság s a legfőbb bizonyíték az *egyéni meggyőződés*, nem azt keresve, hogy mi bizonyos, mi igaz, hanem hogy a másik állítása uem igaz.

Míg egy-egy újabb chemiai vagy physikai felfedezés halomra döntheti mindazt, mit mi eddig feltétlen, mert természettani igazságnak vallottunk, ha az elemek tana éppen ma van letűnőben, ha az atomok örök élete éppen a mikroszkop alatt halandóvá válik, ha a fémek szétbontásáról, átváltoztathatásáról kezd a chemia beszélni, ha a physika az eddig eredeti és alaptörvényeknek tartott tételeit egyszerűbb törvények keretébe kíséri meg összeszorítani, egy szóval, ha éppen ennek a természettani vizsgálódásnak terén látjuk napjainkban a nagy átalakulást, a *régi felfogásnak*, régi iskoláknak hada' üzenést s egyik napról a másikra hihetetlen s eddig csudásnak tetsző találmányokra ébredünk, melyek legbiztosabbnak, mert feltétlen természeti igazságnak tartott felfogásunkat megdöntik s nemcsak a természettudományoknak, de a bölcsekedésnek, világnézetünknek új alapjait rakják le, ha még éppen ezeknek a lángelméknek, természetbuvároknak értelme szerint az *épületnek* legfelfejebb előcsarnokában vagyunk, legalább is korai a biztos, az igazán positiv alapot. saját természetünket, sajátos emberi s társadalmi életre képesítő tulajdonságainkat, jellegzetes sajátságainkat félre dobni vizsgálódásainknál és tisztán természettani alapon megconstruálni a minden emberi életnyilvánulás összeségét magában foglaló, minden emberi tulajdonságnak otthont nyújtó társadalomnak hatalmas épületét; nem lesz-e ez az épület is éppen úgy délibáb képe, melyet a szél elfújhat, mint ama régi felfogás épülete, míg maga a társadalom a maga szilárd, igaz alapjain megépítve, természetes alapon, mert az emberi természet alapján megconstruálva zavartalanul s ledönthetetlenül fennáll, menedéket adva azoknak is, kik saját otthonukat kint a pusztán, a délibábok ködében keresik?! Emberi, nemes és hasznos munka az is, a melyik a természet mélységeit kutatja, a lét problémáját fejtegeti s bizo-

nyára nemes az is, mert emberi érzésünk és értelmünk megnyilatkozása, mely a természetben Istent keresi s tudásunk jobbra, tökéletesebbé teheti életmódunkat, társadalmi berendezkedésünket, Isten keresése pedig talán magasztosabbá gondolkodásunkat, nemesebbé érzületünket, emberségesebbé életünket, de minderre saját természetünk, emberi mivoltunk és főleg az ezt hatályossá tevő társas életünk képesít és egymagában egy sem vezethet el annak megconstruálására, mely egész valónk létesítője, összes életnyilvánulásaink foglalata, mely maga összesége mindannak, a mit csak részeiben keresünk s a mely ezen természettörvények hosszas és szövevényes összhatásának eredménye, legmagasabb rendű, mert legösszetettebb és minden előzményt eredményképen magában foglaló productuma, még ha tisztán természettani alapon létrejöttek vesszük is a társadalmat.

A társadalom az az egység, szerves összeletfolyamat, mely existentialis állapota az ismeretképesességgel bíró s abban határozódó s azáltal életképes lényeknek s a mely így, mivel az emberi élet, az emberként létezhetésnek alapja, alapja minden emberi megnyilatkozásnak, hatályosulásnak, érvényesülésnek, törekvésnek, csoportosulásnak és egyesülésnek. Mivel a társadalom az emberről kifejlesztő erő, csak ennek kebelén, keretében lehetséges az embereknek minden más, szűkebb vagy tágabb körű egységekbe foglalása, egyházi, foglalkozási, vagyoni, faji csoportokba osztása s lehető életüknek egy vagy más szempontból való vizsgálata s magának a társadalomnak is egy vagy más alapon való megkonstruálása, elméleti megállapítása. Minden a társadalmi élet útján, a társadalomban van, az nem folyománya, eredménye semmiféle úgynevezett társadalom-keletkeztető alapjelenségnek, hanem ellenkezőleg — az emberi élet szempontjából és körében — oka, előzménye, létesítője minden olyan jelenségnek, hatásnak, körülménynek is, mely kiszakítva a többi emberi nyilvánulások és objectumok sorából, mint társadalom-létesítő ok és alap tárgyalatik. Gazdasági tényezők, belátás, szerződés, természettani igazságok, a környezet hatásának felismerése, mind a társadalmi állapot, a társas élet szüleményei, következmények és nem előzmények, melyek mind hatással, befolyással voltak az egyes társadalmak kialakulására, mily irányú és fokú kifejlődésére, de csakis azért, mert a társasélet ezek érvényesülhetését lehetővé tette, azokat hatni engedte. Így hát mindazok a levezetések.

társadalom-keletkezési elméletek, melyek bizonyos, az emberi életre befolyást gyakorló viszony, jelenség alapján határozzák meg a társadalom keletkezését, mind igazak és helyesek lehetnek, de csak a társadalmak kiformalódása tekintetében, a társadalmak kialakulását befolyásoló tényezők szerepe, hatása szempontjából, de nem mint emberek közt társas viszonyt létrehozó okok megállapításai. A természet adományai, a gazdasági jók, javak, a környezet, éghajlat, földfelület, környező népek, a félelem, a testi erő, a korviszonyok, az együttélők létszáma, a vallásos érzület, a faji jelleg s ezzel kapcsolatban a szaporaság, a nemi élet stb. stb. mind, mind befolyással voltak, sőt vannak a társadalmak keletkezésére, mint önálló, zárt egységek létesülésére, fennállására, fejlődésére vagy hanyatlására és letűnésére, de ezek mind társadalmi jelenségek, melyek állandóan befolyást gyakorolnak a társadalmak berendezkedésére, szervezetére, működésére s éppen ezért mint társadalom-befolyásoló tényezők fejlettebb államokban megmérés, megfigyelés és feljegyzés tárgyát képezik a szervezett társadalom részéről.

A természettani igazságok emberi igazságok, melyek felfedezésére az ember társadalma útján képesített s ezeknek a természeti igazságoknak, mint törvényeknek felismerése sikerrel hasznosítható a társadalmak *öntudatos* berendezésénél, fejlesztésénél, kialakulásánál nagyon sok kérdésre feleletet adhatnak a *multa* nézve, melyeket nélkülök eddig megérteni nem tudtunk; megmagyarázhatunk velük olyan jelenségeket, alakulatokat, melyeket eddig megmagyarázni nem voltunk képesek, pl. hogy egy-egy társadalom története folyamán miért volt ilyen vagy amolyan állapotban, miért nem fejlődött vagy miért maradt vissza más társadalmak mögött, hogy két szomszédos s egymással rokon társadalom miért vett különböző fejlődési irányt; sőt megállapíthatjuk általuk azt is, hogy a legkezdetlegesebb társadalmak tagjait milyen alapérzések hatották át, mily törekvések mozgatták, irányították, melyek azok a legkezdetlegesebb sajátságok, tulajdonságok és cselekvőségek, a melyek a kezdetleges emberek élettevékenységi körét betöltötték, szóval hogy milyen lehetett körülbelül a legkezdetlegesebb társadalom képe, azt milyen tényezők alkották; de e tényezők már mint társadalmi tényezők szerepelnek, ha azok megállapíthatólag emberi életet szabályoznak, emberi életviszonyokat irányítanak.

Az emberi élet szempontjából tehát a társadalom nem vezethető vissza semmiféle alapjelenségre, mint létesítő okra. annak előzője e szempontból nincs, csak folyománya, következménye s minden újabb ismeret, felfedezés, mint a társadalmi ember ténye, nyilvánulása csak a társadalmak minémüségét befolyásolja s nem azoknak keletkezési okát vagy módját magyarázza. Ezen ismeretek mennyisége és kapcsolata a többi ismeretekkel határozó az egyes társadalmak összetettségére, berendezkedésére s így fejlettségi fokára, mint ismereteikben emberi életre képesített lények életfolyamatára, életmódjára, létalkatára. Ismereteink fejlesztik életképességünket és így társaséletünket, feltárva a társasélet körében előnyösen felhasználható, értékesíthető s így annak milyenségére befolyást gyakorló igazságokat, törvényeket. Olyanok vagyunk s olyan a társadalmunk, a milyenek s a mily számúak ismereteink.

Lényege hát a társadalomnak az, hogy emberi életre képesítő állapot, melyben az emberi életviszonyok, életnyilvánulások és sajátlagos életfolyamatok okát, elkülönítő alapját képező ismeret-képesség, mint helyzeti erély megnyilatkozóvá, hatóvá, mintegy activ, kinetikai erélylyé, mozgási energiává változik. Az emberi potentialis képesítések ez összeségben, mintegy természeti és természetes feszültségi állapotukban lesznek mozgó, működő hatásokká, erőnyilvánulásokká, activ, mozgó jelentkezésekké, tényezőkké, melyek a hatás és visszahatás törvénye szerint bizonyos viszonyokat, állapotokat, de egyúttal állandó változásokat, módosulásokat teremtenek. E helyzeti és mozgási erély, melyeknek összege egymással mindig egyenlő s az állandó anyag és állandó erő jegyében jelentkeznek, azonos törvények szerint működnek, mint a természetben.

A mozgási erély nagysága függ a testek számától és tömegétől, tehát a társadalmi tagok száma s azok helyzeti erélye. ismeretképessége döntő a társadalom erejére, működésére, működésének sokféleségére, berendezkedésére és szervezetére. Az ismerők és ismereteik száma, mint mennyiség határozza meg a társadalom minémüségét, mozgási irányát és terjedelmét, fejlettségi fokát. Minél többen és nagyobb mértékben vesznek részt az összeség nyilvánjogi, azaz az összeműködésekből előálló életében, más szóval a társadalmat kitevő egyes természeti személyek közjogi személyisége minél jobban előtérbe lép, minél többeknek activvá lett energiája érvényesül az összeségben, a társadalom egyes

körei, osztályai minél számosabban részesülnek az összeség munkájában, az a társadalom annál erősebb, fejlettebb s a részek életét, működhetését annál jobban biztosító. Minél kisebb a helyzeti erély, annál nagyobb a kinetikai és fordítva, minél több potentialis energia van felhalmozódva, de lekötve, annál egyszerűbb, primitívebb, gyengébb és fejletlenebb a társadalom mozgása és berendezkedése, viszont minél több egyéni képessétség vitetik be az összeletbe, minél több helyzeti erély alakulhat át mozgássá, annál több irányú, összetettebb s így fejlettebb, egyszersmind erőteljesebb a társadalom élete. Ezzel a törvénnyel a társadalom számos jelenségét, annak fejlődését, eseményeit, a békés vagy forradalmi (erőszakos) kialakulás, előrehaladás törvényét lehetne megmagyarázni, ha terünk engedné. Itt csak annyit kívánok megjegyezni, hogy bár e törvény, melyről az imént szözlöttünk, mint természeti törvény tényleg érvényesül és sok jelenséget megmagyaráz a társadalom életében s azzal, mint általános, egyetemes törvénnyel legalább is annyira fel volna deríthető a társadalmi élet benseje, lényege, mint a többi úgynevezett positiv elméletekkel, de nem kell szem elől tévesztetni itt sem azt, hogy ez is csak mint analog, mint sokban megegyező törvény, csak mint hasonlítás bírhat értékkel és értelemmel, csak mint bizonyos hatásoknak és helyzeteknek magyarázója, természeti igazsággal, törvénnyel való illusztrációja szerepelhet. A társadalom, mint minden ismeret, minden emberi képesítés, életnyilvánulás és életviszony forrása magyarázatát és így okát egészében, lényegében, mivoltában, csakis az emberi természetben lelheti, legyen az ember bár tisztán természeti, a többi természeti létezőkkel azonos származású, szervezetű, azonos minőségű lény, legyen a lélek külön substantia vagy az anyag egyik, mondjuk, legfinomabb összetételben való megnyilatkozása, fogjuk fel az ember természetét, mibenlétét, rendeltetését akár természettani, vallási, metafizikai vagy bárminő alapon, az emberi életviszonyok, életnyilvánulások, sajátosságok tényleg mások a többi létezőkével szemben s ezért más törvényeket, nyilvánulási, jelentkezési módokat követelnek és pedig annál inkább, minél materialistikusabban fogjuk azt fel, miután a társadalom ez alapon oly lények összeélete, melyek mint a természeti kiválás és kialakulás legutolsó, legfejlettebb s így a természeti erők legösszetettebb és legmagasabbrendű hatásait egyesítő lényei tekinthetők.

A társadalom minden más alapon való magyarázása pusztá hasonlítás, illustratio, a részszerűvel az általánosnak, a kisebbel a nagyobbban magyarázása. Azért, mert organikus a társadalom élete, mert organikus életfolyamatok összessége, ne vegyük egynek a részek, az emberek vagy más természeti szervezetek organismusával, mert úgy járunk és azt teszszük, mint az erős phantasiájú gyermek, a ki *mert* repül a sárkánya, madárnak nézi. A hasonlítás, mint előadási mód, megértetési eszköz, nagy előnnyel, sok haszonnal járhat, számos, eddig érthetetlen, rosszul értelmezett vagy nem kellőleg méltányolt jelenségre világosságot deríthet, de, ha a mit egy bizonyos tekintetben és mértékben feltétlen igazságnak ismertünk fel, minden tekintetben igazságnak, általános törvénynek vesszük, ha a hasonlat lesz maga az alaptétel, alaptörvény, akkor csak sántító igazságot kapunk, miután omnis similitudo claudicans. Akkor igazságunk hypothesissé. tudományos levezetésünk költészetté lesz, mely lehet szép, szemkápráztató, a szívhez vagy talán az észhez is szóló, gondolkodásunkat helyesbítő, de csak költészet marad. Mert ugyan melyik mond többet, positívabb igazságot, a költő-e, a ki pl. a vasutakat az állam ereinek nevezi, vagy a tudós, a ki pl. a társadalmat egy nagy embernek mondja, mint olyant vizsgálja és írja le s a társadalom organismusát egynek veszi, egy azon szempontból tekinti a természeti organismusokkal?! Az organikus elméleteknek különben főhibája, megérthetőségnek, kellőleg illusztráló hatásuknak főakadálya két döntő körülménynek, szempontnak figyelmen kívül hagyása vagy nem kellő méltánylása, nem eléggé világos kiemelése, hogy t. i. a) a természeti világba is a szervezést gondolkodásunk, saját eszméletünk, logikánk viszi be; b) hogy az úgynevezett természeti organismusok sem egészükben, szemléleti egységükben, hanem részeikben, alkatelemeik kapcsolatában, egybefüggésében és összevágó működésében organikusok. Nem az ember, állat, növény az organikus, hanem *életműködése*, melyet pedig a részek, a szervek folytatnak le. Az organismus nem az *egységet*, hanem az *összetettséget*, az egymásmellettiiséget és egymásutániséget s ezek kapcsolatát, egybevágóságát, a működés harmonikus voltát jelenti, nem az egységet, de az *összességet*, mely összhatásában a szemléletben egység. Ezt az utóbbi szempontot különben többen már kiemelik, úgy nálunk legvilágosabban Hegedüs Loránt.

Ebben van a főhasonlóság, a megegyezés társadalmi és természeti organismus közt, ha t. i. az organismust, az egységet helyesen értelmezzük s nem a társadalomra erőszakoljuk reá a helytelenül értelmezett organismus fogalmát, nem a társadalmat teremtjük meg pl. az ember képére és hasonlatosságára, hanem ha minden, így a természeti organismust is helyesen értelmezzük.

Legtöbbet mond még a társadalom keletkezését magyarázó elméletek közt a történelmi materialismus, de ez is azért, mert azt emeli ki a társadalmi élet köréből (t. i. az anyagi javakat, a gazdasági tényezőket). a melyben legnagyobb mértékben látjuk egyesülve az anyagi és szellemi erőket. Legtöbbet mond ez elmélet, mert tényleg alig van emberi életnyilvánulás, életjelenség és életviszony, mely valami gazdasági momentummal ne lenne kapcsolatos, ne az által vagy annak érdekében történne, s akár erkölcsi, akár vallási, vagy más eszme háttérében, annak keretében ne szerepelne, feltalálható ne lenne a gazdasági vonatkozás, gazdasági érdek; de hiszen ez nem új dolog s egészen természetes; földi létező életére, életfolyamatára és életmódjára okvetlen nélkülözhetetlenek a gazdasági javak s azok döntők, irányadók az életviszonyok tekintetében, azokat formálják, átalakítják és nagyrészen meghatározzák. Csakhogy az a kérdés éppen, ez a punctum saliens, hogy *hogyan folynak le*, illetve hogyan folyhatnak le ezen gazdasági tevékenységek emberi életre szolgálólag, emberi élet számára alkalmasan; ezek a gazdasági érdekek, mint élettevékenységünk tárgyai hogyan, *milyen módon* elégtetnek ki, vajjon a gazdasági tevékenység útján, azáltal jött-e létre a társadalom. vagy éppen fordítva, e gazdasági érdekek, mint élettevékenységünk főobjectumai *társaságosan*, a társadalom útján elégtetnek-e ki, előbb képes-e az ember gazdasági tevékenységre s csak annak folyományaként társadalmira, vagy pedig nem éppen minden emberi gazdasági tevékenység okvetlenül társaságos-e, *csak* társadalmi úton lefolyható, véghezvihető? Nem feltétele-e a gazdasági tevékenységnek, a gazdasági életnek a társadalmi élet, a társas állapot és a természet adományai nem a társasélet útján lesznek-e javakká, azaz emberi életszükségletek kielégítésére alkalmas és hasznos eszközökké? Vajjon nem éppen gazdasági tevékenységünkben lépnek-e előtérbe, láthatók meg nyilvánvalóan szellemi képesítéseink, társas-

életet létesítő és fentartó sajátosságaink; az a köpeny, az eszme, mely alatt az oeconomisták szerint mindig valami gazdasági momentum lappang, nem az a varázsköpeny-e éppen, mely által a természet adományai *javakká* lesznek, emberi szükségletek kielégítésére alkalmas gazdasági jószágokká varázsoltatnak?! A Marxisták is beismerik, mert be kell ismerniök, hogy vannak eszmék, vallási, erkölcsi törvények, megnyilatkozások, de azt mondják, hogy ezek mind valami gazdasági érdekmozzanat leplezői, burkai. De hát legyenek ezek tényleg egyszerű burkok, a gazdasági momentumok leplei, eltakarói, azonban tényleg megvannak, hatnak, érvényesülnek s hatásukat a gazdasági tevékenységben éreztetik, azokkal együtt jelentkeznek, azoknak kiegészítő elemei, tényezői s így feltételei. Vajjon ezen burok, lepel nélkül fejlődhetett volna-e ki gazdasági élet, elgondolhatólag lehetett volna-e gazdasági tevékenység, mint a hogy pl. a csontáros gyümölcsök lehetnének-e, azokká lennének-e burkaik nélkül, ha tisztán a természet világából veti hasonlattal akarjuk is ez eszmék szerepét, jelentőségét mérlegelni, ha tisztán természeti feltételeknek és nyilvánulatoknak tekintjük is a szellemi életnyilvánulatokat?

S ha vannak tényleg szellemi nyilvánulataink, a minthogy vannak, akármiféle nemű, minőségű nyilvánulatoknak tekintsük is azokat, s ezek tényleg befolyásolják, idomítják, irányítják élettevékenységeinket, akkor sehol nagyobb szerepük, jelentőségük nincsen, mint éppen a gazdasági élet terén, sehol kevésbbé elzárkózni nem lehet azok elől, mint éppen e téren, mert sehol hatásukat, jelenlétüket jobban nem éreztetik, mint itt, azaz sehol a physikai és psychikai momentumok jobban össze nem forrnak, egybe nem kapcsolódnak, mint életünk, valónk kettős megnyilatkozásai, tényezői, emberi létünk hatályos feltételei, mint éppen gazdasági életünkben. Gazdasági életünk mutatja legvilágosabban, legkézzelfoghatóbban azt, hogy más fajta, mert más élettevékenységű, más módon jelentkező lények vagyunk, mint a többi létezők, mert itt lesz nyilvánvalóvá az, hogy még a legtermészetesebb, a legtermészetibb valami, a természet minden adománya az ember kezében, emberi szükséglet tárgyaként *javvá* lesz, a gazdasági jó, a jav fogalma magában rejtve már okvetlenül az emberileg, eszméileg, gondolatilag, psychikailag jó fogalmát. A termés, a gyümölcs, a jav nem természettani fogalom többé az ember kezében, a nyers anyag az ember kezében már szellemi

testté válik s mint dolog, birtok, tulajdon, jav szerepel; *nem* „*mi*“ az többé, hanem „*kié*“; *accedit psychicum ad elementum.*

S ez a transsubstantiáló erő: a társadalom. Ott vannak az elementumok a társadalmi életben, az ember megjelenésétől napjainkig, az emberi lét minden phasisában, de mindig mint már gazdasági jók, szellemünk tárgyai, emberi fenmaradásunk eszközei. Éppen ez bizonyítja legjobban a társadalomnak feltétlenségét, emberi életet kifejlesztő és fentartó erejét, kizárólag emberek közt és emberekért fennálló mivoltát, rendeltetését, hogy benne és általa minden, a gazdasági tárgyak is mássá lesznek jelentőségüket, rendeltetésüket, hatásukat, mineműségüket tekintve. Minden természeti jelenség, tárgy attól kezdve, hogy emberi tevékenység tárgyát képezte s emberek céljaira szolgált, lett azzá, a mi, az ember szempontjából s társadalomfejlesztő, képző, befolyásoló erejét a társadalmi életben és útján nyerte. Helyes a történelmi materialisták okoskodása, csak meg kell fordítani, minthogy az a *ὑστέρων προτερων* alakjában okoskodik. A *miért*-et nem veszi figyelembe, t. i. azt, hogy miért társadalomképző és fejlesztő a gazdasági jav, miért jelentkezik az az emberiség egész életfolyamán, történetében, mint erjesztő, fejlesztő, kiképző erő? Pedig közelfekvő a felelet, azért éppen, mert az a természeti adomány javvá lett, mert emberi szükségletre rendelt, azt kielégítő, ember által felhasznált, társaságos életre szolgáló gazdasági jószággá vált.

A társaságos életmód az, mely képessé tette eme szerves élet fentartására alkalmas dolgokat arra, hogy emberi szükségletek kielégítésére felhasználtassanak s mint gazdasági javak szerepeljenek, társaságban lefolyó emberi élettevékenységek és életviszonyok tárgyaiul, eszközeiül szolgáljanak. A *bona*, mint a változatos és változásokra, fejlődésre, differentiálódásra képes emberi élet eszközei, éppen sokféleségüknél, változatosságuknál fogva alkalmasak nemcsak gazdasági tevékenységre, de arra is, hogy az emberi élet és tevékenység körébe vonva, tényezői legyenek a társadalmak kialakulásának, kifejlődésének, egyes társadalmi rétegek, tevékenységi körök, osztályok alakulásának. De hatóvá, tényezővé azokat a társaságos emberi élet teszi s társadalomfejlesztő erejüket, erjesztő képességüket a — mondjuk — burok gyanánt szereplő eszmékben nyerik. Más szóval, a gazdasági javak nem önmagukban, nem mint természeti tárgyak,

hanem az eszmék leple alatt, azok foglalataként képesek társadalmi életet fentartani és fejleszteni, hozzájárulni elsőrendű tényezőkként a társadalmak kialakulásához, élettevékenységek kifejtéséhez; az eszmék pedig — természetiknél fogva — a társadalomban születnek, a társasélet kipattanó szikrái, tömegjelenségek, tömegben, surlódás útján előálló tűnemények, melyek izoláltan, kapcsolat nélkül nem jelentkeznének.

A történelmi materialismus e szerint igaz és mély igazságokat rejtő és feltáró elmélet, de csak azon részében, abban a jelentésében, hogy a gazdasági javak tényleg nagy horderejű, elsőrangú tényezői, *együtthatói* a társadalmak benső életének, kiformalódásának, de nem létrehozó, létesítő erők, hanem *együttes tényezők*, a társaságos élet, az emberi nyilvánulások és társas életviszonyok tárgyául, működési teréül szolgáló alkatelemek; rajtuk keresztül, az ő segítségükkel folyik le a társaságos élet, melyben azok is jelentkeznek és mely által válnak azok is hatókká, kiképző erővel bíró tényezőkké. Igaz, hogy eme fontos tényezők, mint elsőrendű emberi létfeltételek társadalomképző szerepükben, jelentőségükben kellőképen nem méltányoltattak, s illő, hogy azok méltó helyre állíttassanak, de talán éppen ez az elhanyagoltság s azon való íméltó felbuzdulás, az árvának való túlságos kedvezés okozta itt is, mint más eszmék lelkes harczosainál, a túlbuzgóságot, a minden áron általánosítást, a kizárólagosságot. Hibája tehát ennek az elméletnek is az, a mi a többi elméleteké, hogy t. i. vagy csak egyik oldalát, tényezőjét emelik ki az összetett, *sajátlagos módon* lefolyó emberi életnek, vagy pedig, bár természettani alapon kutatnak, nem veszik figyelembe az alapot, az emberi természetet, annak legalább is quantitativ eltéréseit, sajátlagosságait, tehát azokat a — mondjuk így — mennyiségeket, melyeket a számlálásnál, az eredmény kihozásánál figyelmen kívül hagyni a legtermészettanibb vizsgálatnál sem lehet, vagy éppen ott nem.

Vagy azt bizonyítják, quod non erat demonstrandum, vagy azt, a mivel a főkérdést be nem bizonyíthatják, azaz olyat, a mi a tudományok más körébe tartozik s csak egyik része, tehát csak egyik vizsgálódási tere a társas szellemnek, a társaságban élő embernek, vagy végül azt, a mi okozat és nem ok, tehát nem azt, „a mivel“, hanem a „mit“ bizonyítunk. S mindannyian a sok bizonyíték, a rengeteg adathalmaz, sokszor a post hoc

ergo propter hoc egymásra hordásában, a levezetések, bizonyítások folyamán, az elbeszélés hevében elfelejtik a főkérdést feltenni s arra megfelelni, hogy mi lett a patkánynyal?! Pedig mindenki más elkalandozhatik, az eszmék csalogató lidérczfényénél üldözheti akár a megfoghatatlant is, de a jogásznak, a társadalmi élet buvárának sohasem szabadna a főkérdést szem elől tévesztetni s megmaradni a realis, a felvetett kérdésnél, hogy hova lett az elemek harczában, a leégett magtárban az, a miről szólni akartunk, a patkány.

Sokfelét el lehet mondani a társadalmi élet körében, a mi mind igaz, hasznos, meglevő és így figyelembe veendő, de bármily élénk phantasiával, a természettani igazságok bármily garmadáját hordva össze, nem szabad a főkérdést szem elől tévesztetni, már pedig ezt teszi az, a ki feledi, hogy mindeme igazságok, valóságok, bebizonyított tények phocusa a társadalmában emberi életre kelt ember, ezek az igazságok mind társadalmi igazságok, a társaságban élő ember igazságai, s az által lettek a természet-törvények is ily törvényekké, a természettani igazságok ily igazságokká, mert azok a társadalomban élő ember törvényei és igazságai, mert a természettörvény reánk nézve a mi törvényünk s a *mi társaságos természetünk* ismertette fel velünk ama nagy, örök törvényeket.

Ez reánk nézve, a mi életünkre nézve a legfőbb, az alapvető törvény, a mi természetünk reánk nézve az igazi természet-törvény. A társadalom helyes vizsgálata e szerint az, mikor azokat az emberi tulajdonságokat, képesítéseket, melyeket társaságosaknak, csak társaságban érvényesülhetnek, fennállóknak és fejlődhetnek ismerünk fel, igyekszünk vizsgálni és feltárni a maguk eredeti, primitív jelentkezésükben, egy kezdetleges, elsődleges társadalom körében, s ily kezdetleges, elsődleges társadalom képét igyekszünk megrajzolni a ma is meglevő, tisztán emberi s így társaságosan lefolyó tulajdonságok alapján és ebből magyarázzuk meg természetes s valóban pozitív alapon a történeti kialakulást, a fejlődés tényeit és törvényeit, mint állandó s az emberi létből, életmódból kiindult folyamatot, mely összeköti a múltat, felépíti a jövőt, megfejtja az egyes korszakok és társadalmak közti különbségeket, magyarázója az egyes társadalmi intézményeknek, nemzeti sajátságoknak, alkotmányoknak, társadalmi berendezkedéseknek, természetes és nem pusztán ter-

mészettani alapon vizsgálódva, *hisz a természetesség a természet törvénye*, s midőn valamit természetes alapon vizsgálunk, természeti alapon vizsgáljuk, mert máshonnan, mint a természettől semmit nem nyerhetünk, minden benn van a természetben; csak az a kérdés, hogy mit akarunk vizsgálni, az emberre nézve fennálló, őt elkülönítő és életképesítő törvényeket-e, azokat az életviszonyokat, természeti képesítéseket, tulajdonságokat és körülményeket-e, a melyek felismerhetőleg pusztán emberi életviszonyok s emberi életre képesítő tulajdonságok és körülmények, vagy általán az élet, a létezők törvényeit, az embert-e azért s azóta, mert s a mióta társadalmi lény, a mióta emberré képesítő természetes élettrendjét, társadalmi életre képesítettségét megnyerte saját természetében, vagy általán az élő és életet?! Azt akarjuk-e bemutatni, hogy „*ecce vivum*“, vagy hogy „*ecce homo*“?!

Dr. Illyefalvi Géza.

AZ AKARAT KÉRDÉSÉNEK TÖRTÉNETIRODALMÁBÓL.

(Első közlemény.)

Az emberi akarat szabadságának vagy megkötöttségének a kérdése egyike az élet és a tudomány legfontosabb, legmélyesebb és legnehezebb ethikai kérdéseinek. A kérdés oly régi, mint maga az emberiség. *Du Boys Reymond*, a kiváló természettudós azt tartja róla, hogy „maig is a hét világtalány egyike“, sőt „nincs tárgya az emberi gondolkodásnak, a melyről több foliáns korhadna olvashatlanul a könyvtárakban, mint az emberi szabad akarat kérdése“. S míg *Du Boys Reymond* az akarat mivoltának problémáját szinte „megoldhatatlannak“, *Ritschl* „theologiai mesterkérdésnek“, *Schopenhauer* „az egész philosophia főtengegyének“, *Mach* „világnézetünk próbakövének“, *Liebmann* „mély mysteriumnak“, *Leibniz* „grande questionnak“, *Lipps* tisztán „fogalomkérdésnek“, s *Pauer* I. a „problémák problémájának“ deklarálja, addig *Paulsen* indeterminista fogalmazásában az akarat kérdését „scholastikus metaphysikai szörszálhasogatásnak“, *Höffding* „a causalitás törvénye megtagadásának“ s *Kurt* „a kritikátlan képzelődés világába valónak“ mondja, sőt *Häckel* „rég megoldottnak s nem is létezőnek“, *Reé* „illúsiónak“ s *Hartmann* „a bölseletttörténet száználmas lapjának“ minősíti. Pedig sarkalatos elvi jelentőségében s gyakorlati hatásában érdekli a bölselelőket, a theologusokat, a történetírókat, a jogászokat s a sociologusokat egyaránt. A vallásos erkölcsi s jogi sociális életre vonatkozó alapvető jelentőségében az akarat problémájára éppen nem alkalmazható *Goethe* Mephistójának az az ismeretes mondása: „Hidd el, az ily philosophus bohó mind állat, melyet egy manó kopár mezőn hurezol körben körül, míg tőszomszédban zsiros gyep terül.“ S hogy az akarat erejének, hatáskörének és tör-

vényeinek problémája nemcsak elméleti bölcséleti, hanem gyakorlati jelentősége és érvénye is van, igazolja az a körülmény, hogy döntő hatással volt egész népköröknek, sőt nemzedékekenk életírányára és vallásos erkölcsi világnézetére. Hozzájárul még az is, hogy a problémának a manapság úgy a műveltek, mint a nép-
rétegek különféle köreiben mindinkább terjedő materialista világnézetek destruktív erkölcsi hatásaival szemben kiváló ethikai-apologétikai jelentősége is van, mert hiszen — hogy csak egyet említsünk — a statistikának *Öttinger* módjára az erkölcsiség terén való alkalmazása lényegesen befolyt annak a kérdésnek a megoldására, hogy meddig terjed az akarat határa, s mit tehet vagy meg nem tehet az akarat?

Az emberi szabadakarat problémája állandó és központi tárgya volt és lesz a philosophiai gondolkozásnak. A problémák problémája az, a melynek megoldását *Wagner* is „egy új Prometheus-tól várja, a kinek sikerülend az ég titkait elvesse, a nagy rejtély leplét föllebenteni“. Száz meg száz elvi jelentőségű kérdés és megoldhatlan talány merül itt fel, s a különböző nyelvhasználat az egyes fogalmak tárgyalásánál még megnehezítette a problema lehető megoldását. A legkülönbözőbb disciplínákhoz fordultak itt segítségül a problema újabkori művelői. Így a psychológiához, mivel itt a lelki élet organumairól: az akarat, értelem és érzelemről van szó; továbbá a physiológiához, mivel a lelki élet a legszerveesebb összefüggésben áll a testi-természeti élet, tehát az individualis szervezeti dispositiók és hajlamok tulajdonsága és sajátosságával, az általános philosophiához, mivel a problema a causalitás törvényét s az ismeretelmélet körét is érinti: a rendszeres theológiához, nevezetesen a keresztyén hit-tanhoz abban a kérdésben: mikép egyeztethető össze az isteni mindenható akarat az emberi akarat részleges vagy teljes szabadságával?, a theologiai és philosophiai ethikához, mivel itt arról van szó, hogy a determinált akarat elmélete nem zárja-e ki az erkölcsi követelmények s az azokkal járó erkölcsi felelősség jogsultságát? s végül a paedagogikához és a jogtudományhoz, mint a hol az ember kiművelésének, illetve büntethetőségének a kérdése a szabadakarat felfogásától van függővé téve. Szóval résztvevett a problema megfejtésének nehéz munkájában — hogy *Pauer* Imre szép szavait idézzük — „a theologus, történetirő, sociologus és philosophus egyaránt, mindegyik a maga fegyverével, saját

tudománytárának nagyobb-kisebb szabású készletével, hogy kivívja a maga igazát, és győzedelmes elveivel egyszersmindenkorra végét szakítsa (a legszentebb érdekeinket a legmélyebben érintő) örökös controversiáknak“.

*

Nézzük a kérdést *történeti* oldaláról, mely beláthatatlan irodalmában nem kis részben ugyan a tévedéseknek, egyoldalúságoknak, egymásnak ellentmondó böleseleti és theologiai nézetek és felfogások halmazának s a tudomány és a ferde képzetek művészi összezavarásának, sőt „konfúciónak“ a tarka vegyülete, de a melynek egy történet-irodalmi szemlében való kritikai megvilágítása egyúttal alapul és útbaigazításul fog szolgálhatni a mélységes problémában foglalt összes gondolatelemeknek és érveknek lehető megvilágítására, sőt elvi megoldására. Mert ha *Lipps* szerint a természetesen gondolkozó ember és az élet praxisa jó úton van az akarat kérdésében, úgy a tudomány sem okozhat „művészi zavart“ és legyőzhetlen nehézségeket az ő fogalommeghatározására irányuló törekvésében. Hisz az emberiség legnagyobb gondolkodói foglalkoztak vele a legrégibb időktől kezdve Augustinuson s a reformáción át föl Kantig, sőt a legújabb időkig. Ma pláne annak irodalma csaknem beláthatatlan. A németek és a francziák szinte versenyeznek a szakirodalom művelése terén az akarat kérdésében, mivel azt ma a szociális kérdés újból felszínre vetette.

Az akarat problémája, mint olyan a *bibliában* ismeretlen. Róla szóló elméleti fejtegetésekkel — Jóh könyve theodiceáját sem kivéve — ott nem találkozunk. Ha alkalmilag érinti is a kérdést, úgy az a szent írók személyes benső vagy külső élettapasztalatából fakadt. De azért nyoma van a mi kérdésünknek az ő, s még inkább határozottabban az új szövetségben, mely úgy szólván problémánk további kifejlődésének csiráit foglalja magában a későbbi theologia és philosophia számára. Közelebről az *ő szövetségi vallás*, mint törvényvallás, feltételezi az akarat szabadságát, sőt arra nézve kedvező. Istennek akaratata, törvényhozó és kegyelmi alakjában egyaránt az izraelita hívő akarat-elhatározására appellál. De az akarat megkötöttségének is helye van az *ő szövetségben*, a mely szerint nemcsak az egyes emberek, sőt népek és nemzetek az isten mindenható akaratának

vannak alávetve. Mi több, vannak olyan helyek is az ó szövetségben, a hol az akarat szabadsága és megkötöttsége minden benső kapcsolat nélkül egymás mellett párhuzamosan van föltüntetve. Az új szövetség szent könyveiben problémánk két ellentétes oldala Jézus tanában a synoptikusoknál s még merevebb alakban Pál és János apostol irataiban található. Így Jézusnak beszédei a synoptikusoknál majd az egyes embernek erkölcsi szabadságát, majd pedig az egyéni jellemnek nevelés, átöröklés és istentől való eredet által való kausális meghatározottságát hangoztatják. Pál apostol anthropológiája is a keresztyén ember szabadságát, s a megkötött akarat szolgátságát vitatja. Mi több János irataiban még merevebb alakban találjuk az isteni előre elrendelés s az emberi szabad öntevékenység dualismusát. Általában az új szövetségben az akarat kérdésének mindkét oldala minden további benső dialektikai kapcsolat nélkül részint erkölcsileg emelő és fejlesztő, részint vallásilag függéssel járó jelentőségében párhuzamosan van föltüntetve, és pedig úgy, hogy az akarat szabadságának hangsúlyozása inkább morális, s annak korlátozása inkább vallási szempontok alá esik a bibliában. Találóan mondja Runze Herzog Reálcenyklopädiájában (2. kiad. XVII. k. 146—173. l.) közzétett i. v. magvas tanulmányában, hogy „die Willenslehre des N. T. ist, wie die des A. T. sowohl Freiheitslehre, wie Unfreiheitslehre“. És tényleg, keresztyén erkölcsi felfogás szerint a valódi szabadság egyúttal az akarat megkötöttsége. Az akarat valódi szabadsága itt az erkölcsi jó iránti teljes önoadaadással, illetve annak forrása és tartalma: az isteni kegyelemakarat feltétlen gyermeki követésével azonos. A valódi szabadság, Pál apostol szép szava szerint, „a keresztyén ember szabadsága“, a melynél fogva az ember „szabad ura minden dolognak“ a hit által, és szolgáló testvére minden dolognak a szeretet által. Sajátos keresztyén felfogás szerint igazán szabad az az ember, a ki az apostol példájára „mindenütt és mindenekben megtanított mind a bővelkedésre, mind a szűkölködéssre“. Igazán szabaddá lesz az az ember, a ki az isten iránti feltétlen önoadaadásában a neki adott összes képességeit a hű sáfár módjára gyümöleszte s a fokozatos tökéletesedés útján az erkölcsi tökéletesség felé halad. E szabadság útját jelzi az *evangelium* ekképen: „Az igazság szabadokká téssen titeket“, s „a hol az úrnak lelke vagyon, ott vagyon a szabadság.“

Az akarat kérdésének deterministikus vagy indeterministikus tanellentéte valódi mivoltában a *görög bölcseleknél* úgyszólván ismeretlen. Legfeljebb alkalmilag érintik az egyes gondolkodók, p. o. *Sokrates* és *Platon*. Egy *Aristoteles* is a maga etikájában hiányos pszichológiája alapján szabadság alatt tisztán a fizikai és értelmi szabadságot érti s így az önkényesség s az akarat szabadsága közötti különbséget nem ismeri. A *stoikusok* is ingadoznak az akarat szabadsága és szükségessége kérdésében, s „böles” emberek függetlensége oly megvalósíthatatlan ideál, a melyet az élet rideg valója naponként meghazudtol. Még az újplatonikusoknál sincs szava a görög böleseletnek az akarat kérdésében, bár a szabadság és szükségesség némi összegyeztetésére is törekedtek. A rómaiak közül *Cicero* „De fato” cz. művében (10. és 17. cz.) az akarat szabadságának a híve. Az akarat kérdésre vonatkozó, s elszórtan található görög böleseleti gondolatelmeket igen nagy alaposággal tárgyalja *Trendelenburg* „Histor. Beiträge zur Philosophie” cz. művének II. kötetében, s az egyes bölcseleknél található részletkérdéseket *Wildauer*, *Hemann*, *Aumüller*, *Kastil* és *Gollwitzer* legújabban megjelent iratai.

Augustinus előtt az *öskereszténység* idejében — talán *Justin*, *Nyssai Gergelyt* és *Nemesiust* kivéve, kik az akarat szabadságát vallják — sem találjuk a szabadakarat problémáját, mint olyat, vagy csak valamelyes kísérletet annak megoldására. Vallási értelemben az egyházi atyák egymás mellett hangsúlyozzák úgy az emberi szabadságot, mint az isteni kegyelmet. A görög és latin egyház felfogása között a különbség csak az, hogy előbbi anthropologiai alapon s főleg ethikai érdekekből inkább az *emberi szabadságot*, utóbbi pedig theologiai alapon főleg vallásos érdekek által vezetve inkább az *isteni kegyelemakarat* feltétlenségét hangsúlyozza. Példa rá *Alexandriai Kelemen* és *Origenes* az egyik, s *Tertullian*, *Cyprian*, főleg *Augustinus* a másik oldalon.

Problémánk s az azzal összefüggő gondolatok felé az első tudatos közeledés a görög böleseleti s a nyugat-római keresztén világnézetet önmagában egyesítő *Augustinus* műveiben található, ki személyesen szerzett és „Vallomásaiban” remek pszichológiával rajzolt élettapasztalatai alapján a problémát Pelagiussal és eclanumi Juliánnal szemben elvileg fölállította és a praedestinatio dogmájává kiélesítette. Felfogása különben csakis a felületes rationalista-optimista jellegű pelagianizmussal szemben



folytatott ellentétes küzdelmében érthető meg teljesen. *Pelagius* ugyanis azt tanította, hogy az ember teljesen szabad s erkölcsileg bármikor s bármire kénye-kedve szerint határozhatja el magát. Önkényes akaratelvénél fogva az ember elidegeníthetlen erkölcsi tulajdona a „*possibilitas utriusque partis*“. „*Indifferens liberum arbitrium*“ -nál fogva „*omne bonum et malum non nobiscum nascitur, sed nobis agitur*“ Az isteni kegyelem csak mellé van rendelve a szabadakarat-elhatározás képességének s legfeljebb az „*auxilium*“ jelentőségével bír. Ezzel szemben *Augustinus* így érvelt: az embernek szabadakarata csak a bűnbeesése előtt volt, a melyet a bűneset folytán elvesztvén „*non peccare non posse*“. Tényleges akarata most már csak a bűnre való elhatározásában szabadnak mondható „*voluntas libera ad peccandum, quia* (mint a „*massa perditionis*“ tagja) *servus peccati*“. A jónak akarása az embernél kizárólag az isteni kegyelem műve, s csak az üdvre praedestinált, tehát megváltott embert ruházza fel az isten a „*donum perseverantiae*“ képességével, a mi más szóval annyit jelent, hogy *Augustinus*, ez a mélyreható és finom lélekbuvár inkább *theologus, mint philosophus az akarat kérdésében*.

E két szélső felfogásnak kiegyenlítésére a gyakorlati egyháziasság szempontjából az ú. n. *semipelagianismus* — később hivatalos egyházivá vált — iránya vállalkozott, mely egyrészt *Augustinus* kegyelemtanát, másrészt az emberi erkölcsi szabadság némi képességét vallotta, mely utóbbi nem más, mint a „*velle sanari*“, s az azt követő isteni „*gratia*“ mint „*remedium*“. E felfogás inkább a problema elől való kitérés, mintsem annak megoldása. Azt követte a középkori *scholastika* is, mely annak syllogistikus formális logikai megállapítására és kifejtésére is vállalkozott. Gyakorlatilag az egyház is, bármennyire nagyrabecsülte is *Augustinus*át, következetesen a pelagianus és semipelagiánus felfogásnak hódolt, s ott, a hol a szerzetesi intézmény hódított, az akarat szabadsága s ez alapon a jócselekedetek műkegyessége iránti érdeklődés lépett előtérbe. Ez az értelme *Aquinói Tamás* és *Duns Scotus*, valamint követőik — különben ellentétes — akarat-theóriájának egyaránt.

Így — az egyes scholastikus bölcselekről szólva — *Abälard Péter*, az „*intentio animi*“ elvét hirdető nagy moralista az akaratot „a kényszerből való szabadságnak“ mondja; *Halesius Sándor* az indeterminista értelemben vett szabadakaratot az emberi

életre nézve szükségesnek vallotta s végül *Albertus Magnus* egyszerűen a „*liberum arbitrium indifferentiae*“ elvét statuálja. A szabadakarat problémájával legbehatóbban *Aquinói Tamás* és *Duns Scotus* foglalkozott, és pedig azzal a különbséggel, hogy előbbinél az „*intellectus*“ s utóbbinál a „*voluntas*“ szerepel az akarat elhatározásában s annak cselekvőségében. Augustinus akaratelméletét behatóbban és önállóan *Erdmann* és *Domanovszky* középkori böleselettörténete mellett *Kahl* (1866), *Aquinói Tamás*-ét *Feldner* (1890) s *Duns Scotus*-ét *Siebeck* (1888) ismertette.

Sajátságos állást foglal el a középkori scholastikus bölcselekők közül a szabadakarat kérdésében *Duns Scotus* követője *Buridan J.*, a párisi egyetem tudós rectora († 1350) az akarat szabadságáról szóló nominalista izüi fejtegetéseivel. Szerinte az akarat az akarás (volitio) teljes oka. A szabadság a lélek lényege. E szabadságot gyakorolja az ember az értelemben és az akaratban, vagyis a lélek szabadon ért és szabadon akar, ha mindjárt az akaratra a megelőző meghatározások is befolyanak. A szabadság lényegét tekintve, különbséget tesz azon szabadság közt, „*quae est sui ipsius gratia*“, s az ellentétes elhatározásra való szabadság között, a melyet „*libertas oppositionis*“-nak nevez. Az első értelemben csak az isten szabad, míg az ellentétes elhatározásra való szabadság lényege abban van, hogy egy lény egyenlő körülmények között valamire elhatározhatja magát vagy nem. Az ember jobb belátása ellenére is választhatja a rosszat, mivel az értelemnek az akaratelhatározásra döntő befolyása és kényszerítő ereje nincsen.

Augustinus kötött akaratelméletét ugyancsak theologiai értelmezéssel, sőt itt-ott átalakítva és tovább fejlesztve a *reformatio* vette át. Így *Luther* „*de servo arbitrio*“ cz. művében Erasmus-sal szemben hevesen tagadja az akarat szabadságát. Művében ilyen helyek találhatók: „Miért is mindenkinek szívében be vagon írva, hogy *a szabad akarat semmi*, ha még annyi ellentmondó vitatkozás s ha még annyi férfiúnak még akkorra tekintélye is támogatná“; „Figyelmeztetni szeretném a szabad akarat szószólóit, hogy *mind Krisztustagadók*, mikor a szabad akarat mellett kardoskodnak“; „A szabad akarat ellen küzd az Írás minden bizonyága . . ., ha az Írás törvényszéke előtt folytatjuk a pört, mindenképen kimutatom, hogy egy jótá vagy vessző sincs, mely a szabad akarat dogmáját ne kárhozná. (Idézve Schopenhauer-nél Kelen Ferencz fordításában.) Az embernek *Luther* sze-

rint nincs akaratszabadsága a jóra, mivel azt egyedül az isteni kegyelem eszközli mi bennünk. Egyedül a kegyelem az activ erő, míg az embernek, mint a teremtményi lét egyik tagjának, csak passiv, legfeljebb receptiv magatartása van. Még merevebb e felfogás a praedestinatio tanára való különös alkalmazással *Kálvin* „*Institutiones*“ (III. 21.) cz. művében, hol azt állítja, hogy a véges emberi akaratnak nincsen érvénye az absolut isteni végzéssel szemben, mely „horribile decretum“-nál fogva még a rosszat is az isten akarta, hogy szolgáló eszköze legyen a jó végcéljának. Ez elmélet végső következményeiben ellentmond az isten véghetetlen atyai szeretetéről szóló alapgondolatnak s a gyakorlat terére átvive vagy erkölcsi lazaságra, vagy fatalismusra, s így az akaraterő és önbizalom megbénításával kétségbeesésre vezetne. S *Melanchthon* is 1527-ig a legszélsőbb praedestinationismust, 1535-ig pedig az augustinismust tanította, hogy aztán később az augustinismust s az akaraterő szabadságát összeegyeztető synergismusnak hódoljon, a mely szerint az akaratnak activ szerepe van az egyéni megtérésnél. Akadtak azonban a reformatio századában olyanok is, a kik — mint *Amsdorf* és *Flacius* — az emberről azt tanították, hogy „omni intellectu ac potentia carens“, vagyis a praedestinationismus Gotschalk-Kalvin-féle legszélsőbb formájának hódoltak. A reformatio akaratelméletének behatóbb ismertetését *Harnack* dogmatörténete III. kötetében olvashatjuk.

Ezek után a mi problémánknak az újabkori philosophiában és theologiában való szereplésére térhettünk át, a melynek lehető megoldására vonatkozó kísérleteiben kevésbbé a *vallásos theologiai*, mint inkább az *ethikai*, *psychologiai* és *ismeretelméleti szempontok* az irányadók.

Míg az antik bölcselet, mint *Paulsen* nyomán állítottuk, alig ismerte a szabad akarat problémáját s Aristoteles is csak alkalmilag érintette, addig az újabb természettudomány talaján kifejlődött modern bölcselet *Cartesius* óta különös előszeretettel éppen a gondolkodó és akaró egyént tette vizsgálódása tárgyává, sőt ő jelölte meg első ízben, mint ilyet, az akarat problémáját. Irány, módszer és az érvek különfélesége szerint három csoportba oszthatjuk „az akarat“ kérdésével foglalkozó theologiai és bölcseleti kísérleteket, ú. m. azokra, a melyek a determinismusnak, továbbá azokra, a melyek az indeterminismusnak s végül azokra,

a melyek egy összeegyeztető-synkretistikus felfogásnak hódoltak. Elvileg tehát e különböző felfogások teljesen megfelelnek azoknak a különbségeknek, a melyeket a problema vallásos-dogmatikai szempontok szerint való tárgyalásánál észleltünk.

A Kant előtti bölcelet három nagy művelője közül *Cartesius* az indeterminismus, *Malebranche*, *Spinoza* és *Leibniz* ellenben metaphysikai értelemben a determinismus akarattelméletét vallja. Az akaratnak külső és belső okok által való fatalista megkötöttsége a legridegebb, de egyszersmind a legkövetkezetesebb s az erkölcsiség lényegére felette káros alakjában *Spinoza* „Ethikájában“ nyilatkozik, mely felfogásra éppen merev naturalista pantheismusa alapján jutott el. Szerinte az akarat nem nevezhető szabad, hanem csak szükséges oknak. Az akarat, mint minden egyéb, okra szorul, a mely azt cselekvésre determinálja. Az egyes létezők nem önálló valamik, hanem a mindenség alapját képező egyetlen és végetlen substantiának eltünő módosulatai. A szabadság csak abban áll, hogy kívánságainkról (appetitus) van tudatunk, de hogy melyek akaratunknak meghatározó indító okai, az előttünk teljesen ismeretlen. A lélek nem más, mint „automaton spirituale“, a melynek akaratszabadságáról való véleményünk pusztá tévedés, s a jóról és rosszról szóló relativ értékű fogalmunk is csak a mi tévedésünk szüleménye. Ugyancsak merev metaphysikai deterministák a matematikai és physikai szükségképiség megkülönböztetése daczára *Leibniz* és *Wolff*, míg *Hobbes*, *Humè*, *Priestley* és *Voltaire* naturalistikus alapon jutottak el a determinismus világnézetére. Így *Priestley* szerint „nincs kézzelfoghatóbb képtelenség az erkölcsi szabadság fogalmánál“, sőt „nincs más választás, mint a szükségszerűség tana vagy az absolut esztelenség“ az akarat kérdésében. Általában az angol realista bölceletben a determinismus jutott egyeduradalomra.

Kant s az őt követő, vagy a tőle függő újabb bölcselek akarattheóriái a részletekben való eltérésük daczára összeegyeztető elméletek, a melyeknek felfogása szerint: az ember mint érzéki lény mindenben alá van vetve a természet törvényeinek s a reá ható kényszerokoknak, s így akarata nem szabad; — mint szellemi lény azonban már egészen más légkörbe való, a melyben a physikai okot és törvényt az akarat „szabad elhatározása“ helyettesíti, és pedig úgy, hogy az utolsó szó mindig az akaraté.

Kant nagy érdeme az újabbkori speculativ ethika történetében abban áll, hogy a szabadság és a szükségképeniség ellentétes fogalmait kritikailag megvilágította, s éppen nem zavarta össze — mint *Wundt* állítja — a causalitás szellemi-psychikai értelmét annak mechanikus-naturalista értelmezésével. Az akarat problémájának lehető megoldása céljából ugyanis különbséget tett a jelenségek világa s a magánvalók világa („Ding an sich”), s ennek megfelelőleg a tapasztalati s az intelligibilis jellem között. S míg előbbi a szükségképeniség, a mechanikus causalitás, addig utóbbi, az intelligibilis világ, a szabadság világa. A két világ összeköttetésének elméleti beigazolásáról nem, hanem csak gondolhatásáról lehet szó. Világosabban és határozottabban a gyakorlati ész bírálatában tekinti *Kant* a szabadságot „moralprincipiumnak”, azaz moralis vagy gyakorlati problémának. Ez intelligibilis szabadság bizonyítéka a lelkiismeret, mint „belsőnkben szervezett erkölcsi törvényszék”, mely szabadság nélkül a legfőbb jóval azonos erkölcsi tökéletesség után való törekvés lehetetlen. Tagadhatatlan, hogy *Kant* az abszolút értékű jóakaratról s annak szabadságáról szóló alapvető gondolataival, mint apriori fogalmakkal az erkölcsiség tisztább felfogására törekedett, s problémánk nehézségeibe világosságot hozott. Hibája azonban az, hogy a tapasztalástól függetlenül, kizárólag „a tiszta ész” fogalmaival, tehát synthetikus apriori tételekkel construálta ethikáját, hogy annak formáját a feltétlen engedelmességet követelő kategorikus imperativusban látta, mely pedig legföljebb legalitásra és nem moralitásra vezet, s hogy végül „erkölcsstanának összes fogalmai a vallási moralból átkölcsönzött fogalmak, philosophiai terminusokkal földíszítve és apriori észfogalmakká graduálva”. Hibája az is, hogy nála az intelligibilis (szabad) és az empirikus (szükségképi) jellem közötti viszonya rendszere dualismusának megfelelőleg homályos és zavaros. (V. ö. *Salits*: „Darstellung und Kritik der Kant'schen Lehre von der Willensfreiheit mit einem geschichtl. Rückblick auf das Freiheitsproblem“, 1898. cz. művét, továbbá *Kohl* (1868), *Falckenberg* (1879), *Gerhard* (1885), *Frederichs* (1886), *Brandt* (1888) és *Dittes* (1892) *Kant* szabadságtanáról szóló monographiáit.)

Kant gondolatát az intelligibilis szabadság s az empirikus szükségképeniség lehető összeköttetéséről tovább fejtette ki *Fichte*, ez a legszélsőbb és legkövetkezetesebb kantianus ethikus, továbbá

Schelling, s a theologusok közül a hallei Müller, a nagy dogmatikus. Hibájuk csak az, hogy az akarat problémáját inkább elodázták, mintsem megoldották, sőt helyenként — mint Schelling és Müller — mythologiai gondolatokkal is megnehezítették, valamint közös hibájuk az is, — a mit különben Seitz hangsúlyozott, — hogy a tapasztalat körét meghaladó idealismusuk absolutistikus módon túlzott a szellem és a szabadság terével, a minek természetes folyománya volt a realista természettudományok reactiója az ötvenes években.

Problemánk történetében kiváló irodalmi jelenség Schopenhauer „Az akarat szabadságáról“ cz., a kir. norvég tudós társaság által megkoszorúzott pályaműve (1840, magyarra fordította és magyarázatokkal ellátta Kelen Ferencz a Filoz. Írók Társ. XVII. k., Budapest 1903), a melyben az akarat mivoltának kérdését egész bölcsellete főtengelyének tekintette s „tisztán speculativ alapon, metaphysikája eredményeként, deductio útján jutott el az akarat szabadságának tagadására“. Meghagyja ugyan az intelligibilis szabadságot, mint philosophiai műremeket és metaphysikai phrásist, a melynek azonban, mint a magánvaló fogalmának általában az erkölcsi élet fejlődésére nézve csakis problematikus jelentőséget tulajdonított. Elvont határfogalom az, a melyet egyaránt nem illet meg sem negatív sem pozitív meghatározás. Schopenhauer akaratelmélete determinizmus a maga legmerevebb és legszélsőbb alakjában. Ridegen következetes gondolkodó, s a mi logikája erejét, meggyőző érveit s műve IV. feje. „Elődők“ cz. alatt a különböző ethikai rendszerekről adott bírálatát illeti, sem előtte, sem utána senki vele össze nem hasonlítható, úgy hogy a deterministák valódi tipusának mondható. Már „A világ mint akarat és képzet“ cz. főművében is az akarat uralmát proclamálja, — pályadíjas művében pedig így tette föl a kérdést: lehet-e az akarat szabadságát az öntudattal bebizonyítani? — s felelete az volt, hogy nem. E végből mindenekelőtt tárgyalja a szabadság, a szükségyszerűség és az öntudat alapvető fogalmát. Különbséget tesz *physikai, értelmi és erkölcsi szabadság* között. Az első az összes „materialis“ akadályoktól való mentességben áll; a másik az ismeret és az ítélet belső akadályainak, ú. m. a kor éretlenségének s a tudat elhomályosításának eltávolításában nyilvánul, s végül a harmadik, a tulajdonképeni „liberum arbitrium“, t. i. az a képzelt képesség, a melynél fogva azt tehetjük,

vagy elmulaszthatjuk, a mit akarunk. A szabadság negatív fogalom, s nem más, mint „minden gátlónak eltávolítása”. Az öntudat nem más, mint az akaró egyénnek önmagáról való tudata. S végül szükségszerű az, a mi kényszerítő oknak a következménye. Cselekvésünk az akarástól függ ugyan, képessége azonban a tudat által be nem bizonyítható. Az öntudat kimondása tehát: tehetem, a mit akarok, mitsem tartalmaz és semmit sem dönt el az akarat szabadsága ügyében, mivel az kívül esik az ő bíróságán, — minthogy az ember és a világ közötti okviszonyon alapul, a melynek Schopenhauerre nézve döntő apriori jelentősége van. Az ember lelki életének egész mechanizmusa, functióinak és jelenségeinek egész sorozata éppen nem bizonyít a szabad választás mellett, a miért is a szabadakaratot, mint „tévedést” tagadnunk kell, mivel a „velleitas” még nem „voluntas”. E tételét Schopenhauer még az empirikus karakternek alapsajátágaival és jellemző vonásaival akarja beigazolni, a milyenek: 1. hogy a karakter merőben individualis, az egyes embereknel különböző; 2. hogy empiricus, azaz csak indokaiban jól felismert cselekvésekből meghatározható; 3. hogy állandó és változatlan az egész életen át. Csak ismeretei és nézetei változnak, de maga az ember soha sem. A jellem változhatatlanságánál fogva a jobbulás és nemesülés csak a belátásban van. Lehetek okosabb, de sohasem jobb és tökéletesebb a jellemakarat tekintetében. Végül a jellem; 4. erényeiben és bűneiben egyaránt velünk született, s csak mint az ismeret tárgya szerzett valami. A jellem a természet alkotása, a melynek alapulajdonait magával hozza az ember a világra. Az akarat cselekvései a jellem és a motivumok szükségszerű következményei. Motivumnélküli, véletlent uraló szabadakarat nincs, nem az „operari”, hanem az „esse” világába való a szabadság mysteriuma. Jellemünket — mondja a bölcselelő *Schellinggel* s a theologus *Müllerrel* egyezőleg — a földi életet megelőző állapotunkban kellett választanunk s e választó tettünk volt egyedül szabados, a miért jellemünket soha meg nem változtathatjuk.

Schopenhauer a jellemről, főleg annak a fatalismusra emlékeztető változhatatlanságáról adott elméletével az erkölcsi és szellemi törekvés és életfejlődés hiábavalóságát proclamálja, a mivel egyúttal halálos ítéletet is mondott az ethika fölött. Pedig a felelősségnek s a beszámításnak öntudatunkban létező érzete

bizonyossága az akarat intelligibilis szabadságának, „Az ember sem physikai, sem erkölcsi életében — mondja helyesen *Pauer I.* — nincsen oly merev stabilismusra, szellemi vagy erkölcsi stagnálásra kárhóztatva, mint a milyen mereven változatlanak Schopenhauer akaratelmélete a karaktert contemplálta“. S így metaphysikai abstractionál egyébnek aligha tekintendő, ha bölcselőnk, ki a részvétben és a könyörületben látja az erkölcs fundamentumát, a felelősségről is a moralis intelligibilis szabadság valóságáról beszél s így érvel: az intelligibilis karakter, vagyis az akarat mint „magánvaló“ függetlenül minden causalitástól a szabadság hordozója, a melynél fogva az ember összes cselekedetei az ő szabad elhatározásának a tényei, mely szabadság azonban az „esse“ metaphysikai világában keresendő, s a melynél fogva az egyéni létet és annak indokait kérlelhetetlen szükségyszerűséggel követi a cselekvés. — Schopenhauer egyik szélső követője Nietzsche szertelenségeire emlékeztető alakban *Wüst Fr.* „Über die Freiheit des Willens“ cz. bölcséleti értekezésében 1904.

A szabadakarat problémájának újabb művelői közül egy *Herbart*, *Hegel*, *Hartmann*, s a theologusok közül *Schleiermacher*, *Vatke* és *Meyer V.* a szigorúbb vagy mérsékeltbb irányú determinismusnak hódolnak. Így *Schleiermacher*: „Über die Freiheit des menschlichen Willens“ (töredék, közölte Diltthey 1870-ben) című értekezésében az isteni kegyelem elvének hangsúlyozásával a determinismusnak a keresztyén hit szempontjából vallásos fordulatot ad, de a problema pszichologiai oldalát nem érinti. Elismeri azonban az erkölcsi szabadság fogalmának jogosultságát és jelentőségét a bűn és a megtérés tapasztalati tényeinek megítélésében. Továbbá *Meyer*: „Die Willensfreiheit in ihrer Nichtigkeit dargestellt“ 1885 cz. értekezésében nyíltan vallja a determinismust, de egyúttal az embernek a bűneiért való felelősséget s így „a választó szabadság semmiségéről“ szóló merész állításának bizonyítékai nemis annyira azzal végződnek: quod erat demonstrandum, hanem egy szerény kétségbeesett non liquet-el. További követői a determinismusnak az újkori német etikuskok sorában *Wagner*: „Die Gesetzmässigkeiten in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen“ 1864 cz. munkájával, mely az önkényeseknek látszó emberi cselekvések törvényszerűségét hirdetve úgyszólván „codificatioja“ a társadalmi jelenségek törvényszerűségének. Hasonlóan a herbartista *Drobisch*: „Die moralische

Statistik und die Willensfreiheit“ 1867 cz. munkájában szintén a társadalmi törvényszerűség elvét vallja és kimutatja, hogy az emberi cselekedetek okai legnagyobbbrészt a társadalmi állapotokban és életviszonyokban rejlenek, a mennyiben a társadalom összes tagjai között erkölcsi solidaritás létezik. Végül *Öttingen*, a theologus és morálstatistikus, ki „Morálstatistikájában“ 2. kiad. 1874) — bár egyébként a törvényszerűség és a szabadság összeegyeztetésére törekszik — socialetikái alapon ugyancsak a törvényszerűséget és a rendet tünteti föl az egészséges morál szükségképi feltételének.

A determinismus és pedig *physikai* alakjának híve a francziák közül *Quetelet*, a társadalmi természettan megalapítóját, s a németek közül a materialista *Büchmert* (*Kraft und Stoff*, 18. kiad. 1894) csak említve: *Häckel* (*Die Welträtsel*, 1899) *Fischer* J. C. „Die Freiheit des menschlichen Willens“ (1858, 2. kiad. 1871) és *Rée* „Die Illusion der Willensfreiheit“ (1885) cz. művében. *Quetelet* azt tanítja, hogy az emberiség nagyjában és egészében véve ellentállhatatlan természeti törvények szerint él és mozog, s így az akaratot éppen olyan kényszerokok alá foglalja, mint a minők a mechanice-ható *physikai* okok. *Häckel*, „monismus“ szerint sincs szabadság, felelősség vagy beszámítás, s minden csak a mechanicus törvényszerűség műve és eredménye. Az ember *activ* cselekvőségéről vagy a világra való hatásáról tehát szó sincsen. Akaratára is vonatkozik Goethe híres szava: „Nach ewigen, ehernen, grossen Gesetzen, müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden“. Mitöb, *Häckel* mechanicus-*physikai* törvényszerűsége álláspontján abban a nézetben van, hogy „a szabadakarat kérdése nem is tárgya a tudományos kritikai vizsgálódásnak, mivel az mint dogma tisztán csalódáson alapul s valójában nem is létezik“.

Továbbá *Fischer*, ki művét *Moleschott* Jakabnak, „az erkölcsileg szigorú kutatonak“ s a „tudományos tények folyományai bátor harczosának“ ajánlotta, azt vitatja, hogy úgy az egész világmindenségben, mint egységes létünk szellemi és anyagi körében kizárólag a szükségképeniség törvénye uralkodik. E szükségességről, vagyis az akarat teljes megkötöttségéről („Unfreiheit des Willens“) bizonyít a kosmos, s az emberi gondolkozás és cselekvőség egyaránt. Ez alapon az ember a maga születésének, képességeinek, *physikai* tulajdonságainak, vérmérsékletének, szen-

vedélyeinek, érzéseinek, nevelésének, környezetének, hangulatának, testi állapotainak s a kívülről ható motivumoknak behatása alatt akar és cselekszik. — S végül a positivista *Rée* szerint is az akarat tehát tisztán „természeti jelenség“, a jó és rossz közötti választás a szükséglet s az érdek dolga, a moralnak nincs absolut jelentősége, az okok kényszerítő ereje vezeti az akaratot, s e kényszer és szükségesség kizárják a szabadakarat létezését. Mi több, a szabadakarat ténye „csudának“ volna mondható. A moral kényszerűségének ez az evangéliuma teljesen kizárja a megfontolást, a belátást, az elhatározást s ezzel cselekedeteinkért az erkölcsi felelősséget, mely nézet már a fatalismus képviselétével azonos.

Dr. Szlávik Máttyás.

(Vége köv.)

IRODALOM.

Poetarum Graecorum fragmenta. Auctore Udalrico de Wilamowitz-Moellendorf collecta et edita. Voluminis III. fasciculus prior. Poetarum Philosophorum Fragmenta. Edidit Hermannus Diels. Berolini 1901. — **Die Fragmente der Vorsokratiker.** Griechisch und deutsch. Von Hermann Diels. Berlin, Weidmann 1903.

A görög philosophiának van egy oly korszaka, melyet folytonos, meg nem szakadt érdeklődéssel keresett föl a tudós vizsgáldás, igyekezett minden részében megvilágítani, úgyszólván minden szavát kommentálta. Az aranykor ez, Platon és Aristoteles kora; roppant könyvtárak teltek meg e két egyaránt világraszóló s mégis oly igen különböző lángelme műveinek magyarázatával. Ellenben azok a korszakok, melyek a görög gondolkodásnak bennük megtestesült virágzását megelőzték, majd követték, sok tekintetben ma is homályosak. Hogy egyebet ne említsünk: a görög philosophia keleti eredetének kérdése ma sem dőlt el még sem jobbra, sem balra, sub iudice lis est. És az alexandriai bölcselő iskolák összefüggése a zsidó, majd később a keresztény világfölfogással szintén gyakran fölvetett, de alapjában meg nem oldott kérdés.

A mult század philologiai buzgalmának nagyon sokat köszönhetünk a Sokrates előtti philosophusok töredékeinek összegyűjtése terén. De a munka nehezen indult s a kellő kritika támogatásában mindjárt nem részesülhetett. *Mullach* volt az, aki aztán a görög philosophusok töredékeit három nagy kötetben összegyűjtötte és a Firmin-Didot-féle vállalatban közzétette. Műve elévült, de érdeme nem. A folyton dolgozó, apró részleteket is fáradhatatlanul kutató philologia a nagy munkát csakhamar hiányosnak, sőt néha megbízhatatlannak

és hibásnak bizonyította. De háládatlanság róla a lenézésnek vagy semmibe vevésnek azon a hangján szólani, mely manapság már egészen megszokottá válik, ha Mullachról beszélnek.

Hermann *Diels*, a berlini egyetem tanára, a kinek két rokontárgyú, sőt sok részben azonos tartalmú könyvét ismertetem, egyike a legkiválóbb értelmű és legnagyobb sikereket elért tudósoknak a görög philosophia története terén. Mindkét összefoglaló műve határköve az ez irányú kutatásoknak és nélkülözhetetlen forrásmű mindazok kezében, a kik a tárggyal foglalkoznak. Az első könyv, a *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, abban a nagyszerű gyűjteményben jelent meg, melyet Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf ad ki *Poetarum Graecorum Fragmenta* címmel. A miletosi Thales-szel kezdi. közli az életére vonatkozó adatokat Diog. Laert.-ből, Aristotelesből, Platonból, Plutarchosból, Suidasból stb. Műveiből azonban ő sem közölhet semmit, mert hiteles töredékeket Thales neve alatt nem sikerült fölfedezni, versben írottakat még sokkal kevésbé. Ugyancsak gyér nyomok maradtak a tenedosi Kleostratos után.

Bővebben szolgáltatja a töredékeket s az életére vonatkozó adatokat is Xenophanes, a kinek érdekes hexameteireit magyarul kiadtam a *Görög gondolkodás kezdetei* című könyvemben (101—105. l.) Karsten és újabban Crusius szintén kiadták Xenophanes töredékeit s ezek csak sorrendben térnek el Dielstől. A másik Diels-féle könyv, melyről alább lesz szó, ismét megbővült néhány hexameterrel.

A következő philosophus Parmenides. Róla külön, önálló munkát írt a szerző. A Fragmentában nem részesíti különös gondban. Empedokles, az eleai iskola legnagyobb disze, száz lapot foglal el a könyvből; versei a Karsten és Stein-féle gyűjtés óta is lelkiismeretes és szerencsés kutatás következtében szépen megszorodtak. A sillographus Timon, a kinek első klasszikus kiadása és kommentálása Curt Wachsmuth érdeme, szintén helyhez jut a bölcselek között, noha vannak gunyos versei, melyeknek a legtágabb értelemben vett philosophiához sincs semmi közük. A cynikus Krates, egy nagy és erős költői tehetség, csak néhány töredékkel jelenik meg, melyeket magyarul a *Cinikusok* című könyvemben adtam ki (68 skk.). A Krates neve alatt megjelent leveleket természetesen ő is durva és értéktelen hamisítványoknak tartja. „Preii sunt nullius nec ad vitam nec ad philosophiam Cratetis restituendas“.

A *Poetarum Philosophorum Fragmenta* című kötetet gazdag apparatus rekeszti be, mely könnyfívé teszi az eligazodást nemcsak

a jelen könyvben, hanem általánosan töredékekben, melyeket Diels itt földolgozott.

Sokkal jelentősebb s dúsabb tartalmú azonban a másik kötet, a *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Már maga az előszó megismertet bennünket azokkal a nehézségekkel, melyek az ily vállalkozás elé torlódnak. Azon görög szerzők, kiknek műveiből a töredékeket ki kell ásni, még mai napig sem érték meg a teljes tudományos apparatussal készült kiadást. Plutarchos, Galenos, Clemens Alexandrinus, Diogenes Laertios, Eusebios még mindig nem jelentek meg használható kiadásban. Csak a sürgős szükség bírhatta rá, hogy a meglevő eszközök lehető pontos fölhasználásával e nehéz munkára vállalkozzék.

A töredékeket a szerzők alphabetikus rendjében közli, mert ha itt-ott talál is Herakleitos vagy Demokritos nagyszámú aphorismái között némi összefüggést, azzal nem ér sokat, holott a legnagyobb részben tarthatjuk szerencsésnek. Mert nem tekintve azt, hogy a betűrend egészen esetleges valami, a mihez chronológiának, pragmatikus fejlődésnek semmi köze sincs, az egyes philosophusok töredékeinek összefüggésbe hozatalára oly kísérletek történtek, melyeket egészen elvetni nem lehet. Így Schuster és Bywater Herakleitos töredékeit nem minden siker nélkül próbálták *megszerkeszteni*, egységgé fűzni.

Kitünő szolgálatot tett Diels a töredékek fordításával; de nem hallgathatjuk el, hogy a versek prózai fordítása nem szolgál annyit a megértés biztonságának, mint a mennyit elvesz a töredékek jellemző voltából. Xenophanest prózában fordítani annyit tesz, mint ezt a saját-szerű *hybrid* szellemi alkotást, a verses formában jelentkező bölcséleti gondolatot megfosztani legjellemzőbb vonásától. Gomperz nem áttolja akárhányszor metrumban fordítani a verses töredékeket, Wilamowitz-Moellendorf mindig úgy fordítja.

A sor itt is Thalesszel kezdődik, de a másik két miletosi, Anaximandros és Anaximenes követi, a prózairó philosophusok. A legnagyobb figyelemben a pythagoreusok, továbbá Herakleitos, a kiről külön könyvet is kiadott Diels, és Demokritos részesülnek. Alig lehet eléggé méltányolni azt a rengeteg munkát, melyet Diels a pythagoreusok zilált és ezernyi hamisítással benőtt hagyományaira fordított. Az ily pontokon, a hol annyi volt a kétség, a nehézség, lehet csak megmérni a haladást nemcsak Boeck, a pythagoreus töredékek első földolgozója és Philolaos méltatója, hanem maga Mullach óta is. A kétes és hamisított töredékek szigorún széjjel választva,

külső és belső kritikai momentumok alapján megbírálvá jelennek meg. Nagyon becses a Herakleitosról szóló szakasz, melyben már 137 töredék van és éppen az utolsók, melyekkel Bywater óta gazdagította az ephesosi bölcse ismert ígéit, a legjellemzőbbek közé tartoznak: τὴν παιδείαν ἑταρον ἥλιον εἶναι τοῖς πεπαιδευμένοις, a műveltség a műveltekre nézve a második nap; συντομωτάτην ὁδὸν ἔλκεν εἰς εὐδοξίαν τὸ γενέσθαι ἀγαθόν: a legrövidebb út a dicsőségre, ha jókká leszünk stb.

Az atomisták közül eddig is Demokritos szerepelt a legtöbb töredékkel, Diels 298 valódi töredéket gyűjtött össze, néhány hamisítványt s utánzást. A sophista iskolát nemcsak a Sokrates előttiiek képviselik, hanem a nagy bölcse kortársai is, sőt az iskola teljessége kedvéért ezen a határvonalon is túlmegy.

A 600 lapos könyv, mely aránylag mégis csekély terjedelmű időszakot dolgoz föl, kétségtelenül ma a legmegbízhatóbb útmutató a görög philosophia Sokrates előtti történetében *philologiai szempontból*. De a mennyire eleven tudatában vagyunk annak, hogy a görög philosophia történetírója nem lehet meg alapos, szolid philologiai képzettség nélkül, épp oly kevésbé szabad szem elől tévesztenünk, hogy maga ez a philologiai avatottság még nem egy a philosophiai fölfogással, ennél fogva Diels műve és a hozzá hasonlók csak segéd-eszközei a philosophia történetének; a bölcselkedés historiájának megértésére és megírására e műveken túl még némi philosophiára is szükség van.

Dr. Sebestyén Károly.

*

Archiv für Geschichte der Philosophie, herausgegeben v. L. Stein. X. kötet. 1904.

Az évfolyamot R. Witten értekezése nyitja meg *Aristoteles kategóriáiról*. Zellerrel ellentétben, ki Aristoteles könyvét a kategóriákról hitelesnek tartja, kivéve a befejező részt szerző az egész mű hitelessége mellett tör lándzsát. Az aristotelesi kategóriáknak eredetileg az volt a céljuk, hogy a dialektika elemeit állapítsák meg, s ennyiben a kategóriák tana A.-nál a dialektika egy része, mely azonban alkalmazást nyer empirikus kérdések tárgyalásában is híven a Stagirita szelleméhez, mely mindig speculatio és tapasztalás összekapcsolására törekedett. A kategóriák ép a fogalmak és a való tárgyak között közvetítenek.

Prof. Dr. Paul Schwarzkopff: Nietzsche és az erkölcsi képzetek

keletkezése. Schopenhauer a buddhista erkölestana hívta fel a figyelmet, mely az egyéniség teljes megsemmisülését kívánja; ezzel szemben Nietzsche érdemét az képezi, hogy az individuum értékét és jelentőségét tolta előtérbe s ennyiben tana visszahatás a buddhista altruizmus ellen. Tévedése az, hogy egyáltalán nem látja ez utóbbi jelentőségét. Holott az individuum értékét is az adja meg, hogy nagyobb fokban összpontosítja azon életet, mely minden emberben megvan s hogy ez az élet értékes. Nietzsche további érdeme, hogy az erkölestant az élet principiumára építette s ezáltal sokkal gazdagabb forrásra utalt, mint a minőt Kant formalis elvei tartalmaznak. Az erkölcsi képzetek vázolásánál is nagyrészt helyes úton jár az individualistikus mozzanatok kiemelésével, de fejtegetései mindenütt kiegészítendők. Így például bár igaz, hogy az uri morál különösen az erősek és elnyomók erkölce, míg a szánság és jószág az elnyomottaké, de azért az altruizmus csirái megvannak minden normalis emberben s az elnyomottak keservének szavai azt csak *kifejlesztették*, de nem teremthették meg teljességgel. N. azon tana is tarthatatlan, hogy az elnyomottak boszúja teremtette meg az altruistikus morált az értékek szándékos megváltoztatása által, mert ez is csak alkalmi, de nem szülő ok volt az önzetlenség kifejlődésében. A továbbiakban szerző az erkölcsi fejlődés tényleges factorai közül különösen kiemeli az emlékezetet, mely nélkül lelkiismeret és kötelességérzet nem fejlődhet ki, továbbá a családi életet mint az altruistikus érzelmek melegágyát. Nietzsche individualismusa azonban kétségkívül a moralitás egy nevezetes oldalára mutatott rá, melylyel minden jövendő ethikának számolnia kell.

Georg Jaeger, Locke, kritikai vizsgálat a liberalismus eszméiről és a nemzetgazdasági álláspontok eredetéről című tanulmányában kimutatja, hogy L. a modern liberalis eszmék egyik előharczósa s mint ilyen Hobbes politikai Leviathanja helyébe a társadalmat teszi, mely az államot mint jogrend védőjét fejlesztette ki. Mint nemzetgazdász Locke a capitalismus első elméletírója és védelmezője.

Dr. S. Pollák: Az arab és a zsidó philosophia fejlődése a középkorban. A bölcészet sem az iszlamban sem a zsidóknál nem autochthon, de azért tévedés volna azt csupán Aristoteles utánzatának tekinteni. Mert nemcsak közvetítettek Aristoteles és a nyugati kereszténység között, de a problémákat gyakran új nézőpontból tekintették. Majdnem minden nagy kérdés, mely a későbbi középkort mozgatta, megtalálható jóval előbb az arab és a zsidó bölcseleknél. Azáltal pedig, hogy nem mellőzték a természet és az orvosi tudományokat.

jobban megértették Aristoteles empirikus szellemét amazoknál. Szerző az arab és a zsidó bölceletben is ugyanazon fejlődési fokokat mutatja ki, melyekre a nyugati philosophiára vonatkozólag Brentano hívta fel a figyelmet, hogy t. i. itt eleinte theoretikus érdeklődés zavartalanul vezeti a kutatást, majd ezt gyakorlati szempontok befolyásolják, melyet skepticismus, végül pedig mysticismus követ. Philologiai elővizsgálatok hiányában egyébiránt még nem lehet az arab philosophia jelentőségéről végleges ítéletet mondani. Az islam bölceletében az említett stadiumok a következők: 1. Theoretikus érdeklődés és természetes módszer uralma: Al-kindi. 2. A praktikus szempontok fölmerülnek: összeütközés a vallással: Al-Farabi Ibn Sina. 3. Az ellaposult bölcelet skepticismust szül: Gazzali. 4. A tudás nem elégtívén ki az elméket, előtérbe lép a mysticismus, miközben még egy meddő kísérlet történik Aristotelesre visszatérni: Ibn Rosd (Averroes). A zsidó bölcelet fejlődésének hasonló fokai a következők. 1. A tudományt önmagáért munkálják: Ibn Gabirol. 2. A vallással való vita korszaka: Sadja, Abraham Ibn David stb. 3. Skepticismus Jehuda-ha-Lévi. 4. mysticismus: Kabbala. Míg a mohammedán arab bölcsészet mindmáig megmaradt ez utolsó stadiumban — a kairói főiskolán pl. még ma is Porphyrius Isagogeját és mystikus bölceletet tanítanak — addig a zsidó philosophia egy fokkal tovább fejlődött Moses ben Maimun által, ki a vallást a bölcelettel úgy akarja megegyeztetni, hogy az előbbi tanainak nagyrészt csak allegorikus jelentőséget tulajdonít s az igazi Aristotelesre való visszatérést sürgeti.

Kurt Worm: Spinoza természetjoga című tanulmányában kimutatja, hogy ennek sokkal nagyobb történeti jelentősége van, mint általában gondolják. Spinoza tana a jogról typusa mindazon társadalmi elméleteknek, a melyek valamiképen természetes czélok szerint magyarázzák a jog keletkezését. Az összes természetjogi rendszerek két csoportra oszthatók: az egyik a társadalmi törvények teljes különbözőségét hirdeti szemben a természeti törvényekkel s kategorikus imperativusokat hirdet a cselekvés törvényeiül, mint Platon és Kant — míg a másik e különbséget tagadván, immanens czélok szerint magyarázza a társadalmi cselekvést, tehát hypothetikus imperativusak uralmát keresi abban.

Constantin Sauter: A peripatetikus bölcelet a syrusoknál és az araboknál. Mindkét népnél más volt az aristotelesi bölcelet sorsa. Az előbbieknél az edessai főiskolában és a Sassanidák udvaránál számtalanszor reprodukálták Aristoteles iratait, a kategoriákról szóló

könyvét, a „de interpretatione“-t és az „Első Analytikát“, de csak a hetedik fejezetig, mert többi részében a püspökök tanácsa veszélyesnek mondotta e könyvet a kereszténységre nézve; Aristoteles physikai, metaphysikai és lélektani műveinek nyoma sincs náluk. Ezzel ellentétben a chalifák udvarában, a hol egyházi hatóságok nem akadályozták az aristotelesi bölcsélet terjedését, azt teljesebben is művelték. Bár az arab fordítások nagy része syrus szövegből készült, ez utóbbiak idővel teljesen feledésbe merültek.

Dr. A. Hofmann: Descartes tana a világegyetem fejlődéséről történeti jelentőségében. Descartes idevágó elmélete nem kevésbé gyakorolt hatást mint bölcséletének egyéb részei. A rokon irányú (mechanistikus) természetbölcselők közül különösen Lucretius gyakorolt reá kimutatható befolyást. Szűkebb értelemben Kopernikus és Kepler tette lehetővé rendszerét. Descartes eleinte az atomismus híve volt, melyet azonban ismeretelméleti reflexiói folytán adott fel, mint a melyek az üres tér és az atom fogalmát tarthatatlannak tüntették föl előtte. D. sohasem hitt kész velünkzületett eszmékben, hanem csak hogy elménkben megvan a lehetőség bizonyos nem-tapasztalati fogalmak megalkotására. Mechanismusának alapját az érzéki észrevetés azon elmélete képezi, mely szerint nem képek válnak el a tárgytól s származnak át lelkünkbe, hanem a külvilág mozgásai mint ingerek bizonyos érzeteket támasztanak bennünk. Alapvető jelentőségű gondolkodásában a *levés* gondolata, melyet már a matematikában is az ismerés segédeszközének ismer fel, s ennyiben matematikája már a differentialszámítás csiráit hordja magában. Maga kosmológiai elmélete csak mint a kutatást serkentő fermentum bír értékkel s e téren teljesen Newton tana győzött. Theoriája téves voltának egyik oka, hogy a Kepler-féle törvényeket teljesen figyelmen kívül hagyja. Az organikus élet mechanistikus felfogása Harvey hatása alatt alakult ki: a darwinismus mély gondolatának anticipációját is megtaláljuk rendszere idevágó részeiben mint általában a genetikus fejlődés eszméje mindenütt uralkodik tanaiban, míg Spinozánál az teljesen hiányzik. Kant-Laplace elmélete is ennyiben Descartes világ-felfogásában bírja alapjait.

Paul Ziertmann: Shaftesbury egy eddig tévesen Lockenak tulajdonított értekezése. Szerző röviden jelzi, hogy az „On the Roman Commonwealth“ című tanulmány, melyet Locke életrajzírói ez utóbbinak tulajdonítanak, Shaftesbury műve. Ez a kézirat írásának jellegéből állapítható meg.

A. Döring: *A két Bacon*. Ma már kétségtelen, hogy verulami Bacon nemcsak ismerte, de sokat fel is használta Regerius Bacon műveit. Ha nem is lehet plagiumról szó, de mindenesetre lelkiismeretlenül jár el, mert sehol sem említi elődjét. Hogy mennyiben függ tőle, teljességgel még nem állapítható meg, mert Rogerius Bacon műveinek nagy része még kiadatlan.

A kötetben még a következő tanulmányokat találjuk. C. Hebler: Ueber die aristotelische Definition der Tragoedie. Dr. Eisele: Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea. O. L. Umfried: Das Recht und seine Durchführung nach K. Chr. Planck. Theodor Lorenz: Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeleys (B.-nek két, Leclercchez czimzett levelét közli). J. Chazottes: Sur une pretendue faute de raisonnement que Descartes aurait commise. Ernst Biekel: Ein Dialog aus der Akademie von Arkesilas Hobbes Analekten. A. Chiappelli: Ueber die Spuren einer doppelten Redaktion des platonischen Theaetets. P. Tannery: Sur une erreur mathématique de Descartes. Bö könyvészeti rovat zár be minden füzetet.

Dr. Pauler Akos.

*

Revue philosophique de la France et de l'étranger, dirigée par Th. Ribot. XXIX. évf. 7—9. f.

A hetedik füzet G. Dumas tanulmánya nyitja meg a mosolyról. Célja, hogy egyrészt a mosolyt szemben a nevetéssel önálló tünetnynek mutassa ki, másrészt pedig, hogy lehetőleg tisztán physiologiai alapon állapítsa meg annak elméletét. Nagyjában Spencer elméletéhez csatlakozik, mely szerint minden kellemes érzés izomcontractiót vált ki: az erősebb nagyobb, a gyöngébb kisebb. Miután pedig az arc izmai a legmozgékonyabbak, a mérsékelt kellemes érzések, amelyek tapasztalás szerint épp oly mosolyal járnak — természet-szerűleg ezeket contrahálják. Szerző ehhez még hozzászói, hogy azon izmok, melyek a mosolynál tényezők, épp azok, melyeknek nincsenek antagonisták s így a legkisebb energiával hozhatók mozgásba. A mosolynak az állatoknál szintén a legkönnyebben mozgatható izmok contractiója felel meg, pl. a kutyánál a farkcsóválás. Mindezt szerző az arcizmok galvanikus contractiója által kísérletileg is támogatja: a megfelelő arcizmok illetén izgatása által sikerült mesterséges mosoly létrehozni. A mosoly tehát nem egyéb bonyolult reflexnél, melyet az örömteljes lelki állapot, mely az izmok tonicitását különben is növeli, elősegít. A továbbiakban szerző a mosoly különböző neveit sorolva

fel, arra az eredményre jut, hogy azok lélektani magyarázatában legtöbbször túlozták az értelem és az associatiók szerepét.

Th. Ribot befejezi *Az érzelmek logikájáról* szóló terjedelmes tanulmányát. E cikkében az affectiv következtetés különböző formáit tárgyalja, ú. m. a szenvedély okoskodását, az öntudatlan, a képzeleti, az igazoló és a vegyes következtetési formákat. Az elsőnél a szerelem és a féltékenység behatása alatt történő okoskodások természetét vizsgálja, hogy t. i. mikép alakul ki hatásuk alatt az élet új concepciója bennünk, mely az affectiv előzményekből vont conclusiónak tekinthető. Az öntudatlan okoskodásra példa a megtérések, melyek lassan készülnek a tudatban, mígnem hirtelen fölmerülve új fordulatot adnak a lelki életnek, új értéktételeket támasztva. A képzeleti okoskodásnál affectusaink hatása alatt képzeleti constructiókat alkotunk: erre példa a halhatatlansági hit, vagy a jóstudomány kialakulása. Az igazoló okoskodásnál affectusaink nyomása alatt a történeteket szépitni és menteni iparkodunk pl. a vigasztalásnál. Az érzelmek logikáját mindig jellemzi, hogy az elérendő cél előre ki van tűzve s ez szabályozza magát az okoskodást. Evvel él a szónoki rábeszélés is.

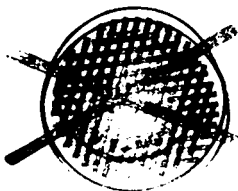
P. Hartenberg. A tözsde indulatai czímen *collectiv lélektani* jegyzeteket közöl. Megfigyeléseinek eredménye, hogy a tözsde közönsége jóllehet értelmes és professionatus elemekből áll s így vértézve lehetne a nagy tévedések és meglepetések ellen, mégis magán viseli minden tömeg jellemvonásait. Az alsóbbrendű indulatok vezetnek itt is, mint: kóros érzékenység, impulsivitas, hiszékenység, contagium, esztelen utánzás és szeszély inkább uralkodnak mint józan ítélet, logika és reflexio. Sajátsága a tözsdének, hogy voltaképen játéktér, melyben bizalom és pánik automatikusan váltakoznak.

R. de la Grasserie A sexualitás gondolatának a nyelvben való kifejezéséről értekezik, melyben összehasonlító nyelvészeti alapon a szavaknak him, nő és semlegesneműekre való osztásának jelenségeit vizsgálja.

P. Gaultier azt vizsgálja, hogy: *Mire tanít a műalkotás?* A műtárgy mindenekelőtt megismertet azon kor szokásaival s életmódjával, melyben keletkezett: stylusa a kor érzésmódját adja vissza. Miután pedig a stylus az egyéniség funciója, megalkotójának lelkületét s a mennyiben a korszellem benne szintén nyilvánul, ez utóbbit is feltárja előttünk. A művész továbbá élesebben lát mint más ember s így a természet, nevezetesen az élőlények ismeretére és szeretetére tanít.

Marie J. Daireaux „Sur-action“ név alatt azon tüneményt vizsgálja, hogy némely egyént életében bizonyos megrázkodás „choc“ ér, mely tudatéletét mintegy megállítja s a régítől eltérő irányba tereli. Példa: Dostoiewski Raskolnikow-ja s Ibsen több személyisége. Szerző erre vonatkozólag két pontot vizsgál, ú. m. az e mozzanatot megelőző lelkiállapotot és utókövetkezményeit. Az előbbi rendszeren erkölcsi és értelmi passivitásban áll, melyet ép a megrázkodás változtat át activ magatartássá. Ez is képezi az utókövetkezményt: az egyén passiv magatartásából kitépve hirtelen impulsivvé válik, új életre ébred. E megrázkodás oka lehet tisztán lelki is, pl. Pascal megtérése, de mindig termékeny, mert a cselekvés új birodalmát nyitja meg az egyén előtt.

Dr. Pauler Akos.



ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



A MAGYAR TUD. AKADEÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

F 1922/23 - 140.

TIZENHARMADIK ÉVF.



ELSŐ SZÁM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEÉMIA.

1904.

TARTALOM.

	Lapsz.
Herbert Spencer. — <i>Dr. Pauler Ákostól</i>	1
Az ismerettan alapvetése (IV.) — <i>Dr. Palágyi Menyhértől</i>	5
Társadalmi nevelés Angliában. — <i>Pászthory Jánostól</i>	27
Az arányosság elméletének és gyakorlati alkalmazásának története a művészetben. (I.) — <i>Gerevich Tibortól</i>	38
Ismeretelméleti tanulmányok. (III.) — <i>Dr. Pauler Ákostól</i>	64
A társadalmi kérdés. — <i>Dr. Bárány Gerőtől</i>	79
Irodalomtörténet és kritika. (I.) — <i>Szigetvári Ivántól</i>	96
A társadalmi gazdaságtan tudományának feladata a gyakorlati kérdésekkel szemben. (I.) — <i>Dr. Heller Farkostól</i>	107
A renaissancekori művészet, mint korszellem kifejezője Olaszországban, némi tekintettel Mátyás királyra. (IX.) — <i>Dr. Janicsék Józseftől</i>	129
IRODALOM: Etudes de psychologie, physiologique et pathologique. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Revue philosophique de la France et de l'étranger. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Les obsessions et la psychasthenie. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Philosophische Probleme. <i>Dr. Pauler Ákos.</i> — Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der neunzehnten Jahrhunderts. <i>Dr. Szlávik Mátyás.</i> — Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. <i>Sz. M.</i>	139—160

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Szily Kálmán főtítkár. Tizenötödik kötet. 1904. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kizsemelvén belőlük azokat, a melyek szőlesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltágjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor. 50 fill.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXIV. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ivnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor, egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Tizenharmadik évfolyam.

Az «Athenaeum» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyenként, évi 30=35 ivnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Tizenegyedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsátatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Magyar Nyelvőr. Havi folyóirat. XXXIII. évfolyam.
A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti **Simonyi Zsigmond**.

A Nyelvőr a haladó tudománynyal lépést tartva s a nyelv művelés terén részben megváltozott feladatokat is tűzvé ki, megőrizte hagyományos szellemét: most is, mint a kezdetől fogva a népszerűsítés, a gyűjtés és megrostálás munkáját folytatja, hogy nyelvünk történetét és természetét mennél tisztább világításba állítsa, s hogy ezzel a nyelv művelés munkáját is megkönnyítse és irányítsa.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXII. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti **König Gyula** osztálytitkár.

A «Mathematikai és Természettudományi Értesítő» a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé, feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények, XXXIV. kötet.
A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti **Szinnyei József**.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földterítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsőjén. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapest, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.

Hornyánszky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája Budapest.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



A MAGYAR TUD. AKADEMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

F 1922/23 - 140.

TIZENHARMADIK ÉVF.



MÁSODIK SZÁM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA.
1904.

TARTALOM.

	Lapsz.
A lelkiismeret problémái. (IV.) — <i>Dr. Vásárhelyi Józseftől</i> . . .	161
Philosophia és anthroposophia. — <i>Dr. Fitos Józseftől</i> . . .	198
Irodalomtörténet és kritika. (II.) — <i>Szigetvári Ivántól</i> . . .	215
Politika és sociologia. (I.) — <i>Ofner Jenőtől</i>	230
A társadalmi gazdaságtan tudományának feladata a gyakorlati kérdésekkel szemben. (II.) — <i>Dr. Heller Farkastól</i> . . .	242
A renaissance-kori művészet. (X.) — <i>Dr. Janicsek Józseftől</i> . .	267
Positív társadalomtani elméletek és a valódi positivizmus. (I.) — <i>Dr. Illyefalvi Gézától</i>	278
IRODALOM: Revue philosophique de la France et de l'étranger. <i>Dr. Pauler Ákos</i> . — The Psychological review. <i>Dr.</i> <i>Pauler Ákos</i> . — Stein L.: Der Sinn des Daseins. <i>Dr. Szlávik Mátyás</i>	287

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőségét illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Szily Kálmán főtítkár. Tizenötödik kötet. 1904. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kizsmeelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő”-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltágjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor. 50 fill.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXIV. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Czélja a hazai és külföldi archacologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ivnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor, egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Tizenharmadik évfolyam.

Az „Athenaeum” a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyenként, évi 30-35 ivnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Tizennegyedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsátatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Magyar Nyelvőr. Havi folyóirat. XXXIII. évfolyam.
A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának
megbízásából szerkeszti **Simonyi Zsigmond**.

A Nyelvőr a haladó tudománynyal lépést tartva s a nyelv művelés
terén részben megváltozott feladatokat is tűzvé ki, megőrizte hagyomá-
nyos szellemét: most is, mint a kezdetől fogva a népszerűsítés, a
gyűjtés és megrostálás munkáját folytatja, hogy nyelvünk történetét és
természetét mennél tisztább világításba állítsa, s hogy ezzel a nyelv mű-
velés munkáját is megkönnyítse és irányítsa.

**Mathematikai és Természettudományi
Értesítő.** XXII. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának
folyóirata. Szerkeszti **König Gyula** osztálytitkár.

A «Mathematikai és Természettudományi Értesítő» a M. Tud.
Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemu-
tatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé,
főltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly
közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány műve-
lésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében hala-
dást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terje-
delem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván,
melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részle-
tek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füze-
tek megjelenési határideje február, április, június, október és december
hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XXXIV. kötet.
A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának meg-
bízásából szerkeszti **Szinnyei József**.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek
feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmá-
nyozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar
nyelv tényeinek földerítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak.
Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral törté-
nelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyed-
évenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején.
Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

DR. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

F 1122/23 - 140.

TIZENHARMADIK ÉVF.



HARMADIK SZÁM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1904.

TARTALOM.

	Lapcz.
Politika és sociologia. (II.) — <i>Dr. Ofner Jenőtől</i>	305
Az arányosság elméletének és gyakorlati alkalmazásának története a művészetben. (II.) — <i>Gerevich Tibortól</i>	318
Az aesthetikai játékelmélet. (I.) — <i>Szemere Samútól</i>	355
Spencer a társadalmi élet fejlődéséről. — <i>Dr. Pekár Károlytól.</i>	395
A positivismus és a catholicismus, mint szövetségesek. (I.) — <i>Kozáry Gyulától</i>	401
Descartes mechanikájának alaptételei. (I.) — <i>Ellend Józseftől</i> .	416
Positiv társadalomtani elméletek és a valódi positivismus. (II.) — <i>Dr. Illyefalvi Gézától</i>	438
A renaissancekori művészet, mint a korszellem kifejezője Olaszországban, némi tekintettel Mátyás királyra. (XI.) — <i>Dr. Jancsek Józseftől</i>	415
IRODALOM: Wundt, Ethik. <i>Dr. Szlávik Mátyás.</i> — Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Sz. M.	431

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Szily Kálmán főtthkár. Tizenötödik kötet. 1904. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvasott emlékiratokat, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kizemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb körököt is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő”-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltágjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor. 50 fill.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXIV. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkekét közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Tizenharmadik évfolyam.

Az «Athenaeum» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyenként, évi 30= 35 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Tizennegyedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsátatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Magyar Nyelvőr. Havi folyóirat. XXXIII. évfolyam.

A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti **Simonyi Zsigmond**.

A Nyelvőr a haladó tudománynyal lépést tartva s a nyelv művelés terén részben megváltozott feladatokat is tűzvé ki, megőrizte hagyományos szellemét: most is, mint a kezdettől fogva a népszerűsítés, a gyűjtés és megrostálás munkáját folytatja. hogy nyelvünk történetét és természetét mennél tisztább világításba állítsa, s hogy ezzel a nyelv művelés munkáját is megkönnyítse és irányítsa.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXII. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti **König Gyula** osztálytitkár.

A «Mathematikai és Természettudományi Értesítő» a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé, feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelm tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XXXIV. kötet.

A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti **Szinnyei József**.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földterítésére vagyis tudományos megfigjtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában

Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.

Hornýánszky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája Budapestben.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



A MAGYAR TUD. AKADEMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

F 1922/23 - 140.

TIZENHARMADIK ÉVF.

NEGYEDIK SZÁM.



BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA.

.1904.

TARTALOM.

	Lapsz.
A positivizmus és a katholicizmus, mint szövetségeseik. (II.) — <i>Kozáry Gyulától</i>	465
Természettudomány és irodalomtörténet. — <i>Szigetvári Ivántól</i>	492
Descartes mechanikájának alaptétele. (II.) — <i>Ellend Józseftől</i>	503
A renaissancekori művészet, mint korszellem kifejezője Olaszországban, némi tekintettel Mátyás királyra. (XI.) — <i>Dr. Janicsak Józseftől</i>	529
Biblia és babylonia. — <i>Hörk Józseftől</i>	542
A nomatív elv jeletőségéről az aesthetikában. — <i>Dr. Székely Györgytől</i>	563
Positiv társadalomtani elméletek és a valódi positivizmus. (III.) <i>Dr. Illyefalvi Gézátlól</i>	576
Az akarat kérdésének történetirodalmáról. (I.) — <i>Dr. Szlávik Mátyástól</i>	596
IRODALOM: Poetarum Graecorum fragmenta. <i>Dr. Sebestyén Károly</i> . — Archiv für Geschichte der Philosophie. <i>Dr. Pauler Ákos</i>	611

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi 30—35 ivnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Szily Kálmán főtítkár. Tizenötödik kötet. 1904. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kizemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő”-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendűi beltagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I–XII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor. 50 fill.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXIV. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatok a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ivnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Tizenharmadik évfolyam.

Az «Athenaeum» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyenként, évi 30 = 35 ivnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Tizennegyedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsátatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Magyar Nyelvőr. Havi folyóirat. XXXIII. évfolyam.
A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti **Simonyi Zsigmond**.

A Nyelvőr a haladó tudománynyal lépést tartva s a nyelvművelés terén részben megváltozott feladatokat is tűzvé ki, megőrizte hagyományos szellemét: most is, mint a kezdetől fogva a népszerűsítés, a gyűjtés és megrostálás munkáját folytatja, hogy nyelvünk történetét és természetét mennél tisztább világításba állítsa, s hogy ezzel a nyelvművelés munkáját is megkönnyítse és irányítsa.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXII. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti **König Gyula** osztálytitkár.

A «Mathematikai és Természettudományi Értesítő» a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé, feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részeket kellően kiomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XXXIV. kötet.
A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti **Szinnyei József**.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földerítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.